Christianisme

et

Catholicisme

Gabriel BRUNHES
Professeur au Grand Séminaire de Dijon

Christianisme et Catholicisme

Préface du R. P. M. d'Herbigny, S. J.
Président de l'Institut Pontifical Oriental

DEUXIÈME ÉDITION

ALMA COLL
212.8
LIBRARY
B835
Alma, California

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXIV

4036

Nihil obstat :

Die 4ª Augusti 1923.

Th. Sauvestre.

Imprimatur :

Divione, die 6ª Augusti 1923.

Geoffroy.

v. g.

PRÉFACE

Au soir de la Résurrection, deux disciples se rendaient à Emmaüs. Ils parlaient du Christ, mais en désabusés : « Nous espérions !... » A leurs yeux, tout est fini maintenant, la foi est vaine, et puisque cette foi renaît à Jérusalem, ils quittent Jérusalem... La tristesse les aveugle : même quand Jésus chemine visiblement avec eux, ils ne le reconnaissent pas, ils écoutent sans regarder.

Son souvenir pourtant leur reste. Un attrait, autant qu'un regret : l'étalage irrité de leurs déceptions prouve une survivance de leur admiration et de leur amour.

A ces deux disciples, combien de chrétiens ont ressemblé depuis lors ! Eloignement passé ou récent, déçu, s'exprimant en paroles amères, insuffisant toutefois à les sevrer de la sollicitude du Christ. Malgré ses apostasies, notre société vit encore des leçons du Maître : leur élimination la renverserait tout entière, le bolchevisme en a fourni la preuve expérimentale.

Cependant beaucoup de nos contemporains cessent de croire. Soustraits à l'enseignement catholique, ils ont lu les paroles sacrées, avec quelque goût, sans bien comprendre. Puis la douceur a cessé, ils ont tourné le dos, ils ne voient plus, ils désespèrent.

Le Christ pourtant est près d'eux. Il chemine avec eux, il éclaire leur route, il est lui-même cette voie,

cette vérité, cette vie à laquelle ils aspiraient. Ils y aspirent encore... et de là vient leur amertume. S'ils ouvraient les yeux, ils verraient. Mais « leurs yeux sont tenus ». Car ils cherchent autre chose : — ils veulent leur rêve à eux, au lieu de la réalité, bien plus belle. Ils souhaitent voir, palper, entendre un Christ selon la chair. Ce n'est plus ainsi qu'il se révèle. Ressuscité, il vit, mais le triomphe de sa gloire se manifeste au ciel ; sur terre, il reste voilé : sacramentellement dans l'Eucharistie, mystiquement dans l'Eglise. Présent en l'une et en l'autre, il anime, il sanctifie, il divinise par l'Eucharistie les membres de son corps mystique. Vous cherchez l'Emmanuel, Dieu avec nous : voici l'Eglise.

C'est dans l'Eglise qu'il faut reconnaître la manifestation visible du Christ vivant. Sous ce vêtement de pèlerin, il chemine avec l'humanité à travers les siècles ; mais beaucoup n'osant espérer que ce puisse être *Lui*, refusent de regarder ses traits inimitables. Ils l'aiment à leur façon, mais ils ont peur de ce « revenant » ; on nous « effraie en disant qu'il est vivant ». Vivant, agissant, enseignant : priant aussi et guérissant comme autrefois, aimant toujours. « Je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles », a-t-il dit à ses apôtres. Il est avec eux, c'est lui que vous entendez, en les écoutant ; c'est *son* corps qui est consacré quand *eux* disent : « Ceci est mon corps ».

Madeleine pourtant lui disait à lui-même : « Est ce vous qui l'avez enlevé ? ». Beaucoup parlent à l'Eglise comme Madeleine : c'est leur excuse. A ceux-là, d'abord aveugles, il dit un mot. — Rabboni, s'écrie Madeleine. L'Eglise n'attend pas que la foi naisse ou renaisse d'enquêtes purement humaines. La grâce pré-

vient ou devance les longs raisonnements. Elle avertit « Pierre et ceux qui sont avec lui », elle donne élan à Jean dont la jeunesse aimante, après avoir devancé Pierre, lui laisse pourtant la priorité des démarches décisives, elle éclaire, elle convainc. Simon-Pierre, le Roc, Céphas, parmi les douze, fut le premier à croire, à promulguer sa foi, à voir le Christ ressuscité.

Depuis lors, « Pierre et ceux qui sont avec lui » s'efforcent de mettre à la portée des regards obscurcis ce prodige du Christ vivant, de montrer la réalité de son corps mystique à ceux qui ont des yeux pour voir. Tel est le but de tous les apologistes, telle est l'intention précise de M. l'abbé Brunhes dans ce livre. Je l'eusse volontiers intitulé : *La vraie face de l'Eglise*. Cette sainte face, si souvent meurtrie par les coups ennemis, il faut montrer qu'elle est celle du Roi de gloire : *Christianisme et catholicisme*, c'est tout un dans le plan divin.

Certes, il y a des chrétiens dissidents, des chrétiens qui se sont éloignés, qui s'éloignent encore tout en vivant des souvenirs : marchant vers Emmaüs qui s'enténèbre, ils reprochent volontiers au Christ réel et mystique, à son Eglise vivante d'avoir déçu l'humanité. Depuis Luther, depuis Michel Cérulaire, les victimes innocentes des fautes passées continuent à fuir la vraie Jérusalem : leur désespoir injuste accuse la catholicité, lorsque leurs particularismes de confessions nationales glissent ou s'effondrent vers des abîmes de négations antichrétiennes, antireligieuses. Mais le Christ et son Eglise ne désespèrent pas de ces âmes : écoutant, interrogeant, supportant les reproches, patientant, réchauffant les cœurs, récompensant les charités qui se réveillent, le Christ et son Eglise se

manifestent aux chers dissidents d'Emmaüs, les poursuivant d'amour inlassable jusqu'à la dernière heure du jour. — Le compagnon invisible qui défendait en vos âmes, au cours même de votre marche dissidente, les derniers vestiges d'espérance et de foi divines, chrétiens longtemps attristés et aveuglés, c'était le catholicisme. Reconnaissez-le à sa fraction du pain, à son amour pour l'Eucharistie, à cette vitalité du Christ qui ne cesse de s'épanouir sur terre en innombrables « fleurs du ciel » : le Christ est là, bon Pasteur, voilé sous les traits de Pierre. Il appelle, entendrez-vous sa voix ?

Ce livre y aidera. La compétence s'y joint à la charité. Il instruira les catholiques qui, souvent, savent si peu leur bonheur ; il éclairera les séparés. Toute sa marche dirige les esprits « *vers l'unité chrétienne* ». Ce suprême souhait du Cœur de Jésus trouve écho, mieux que jamais : parmi les ténèbres qui s'appesantissent à l'heure présente sur l'humanité, c'est un grand espoir. Rome a toujours invité ceux qui, malgré leur éloignement, restaient fils aux yeux du Père. Aujourd'hui, malgré des oppositions passionnées, cette charité provoque des réponses ou des enquêtes curieuses, et presque bienveillantes. « Les conversations de Malines » donnent au grand Cardinal l'occasion de commenter publiquement un texte dont le cardinal Bourne — qui me précisait ce point à Rome, le 9 février 1924 — l'avait entretenu durant le dernier conclave : « *Alias oves habeo* ». Ces autres brebis *sont déjà* au Christ, confiées donc à celui par qui il paît la totalité de son troupeau : elles sont à lui, bien qu'écartées encore du bercail. Il prescrit de les y amener : *oportet eas adducere*. Il est remarquable que celles

d'Angleterre, pour la première fois depuis Elisabeth, (le primat de Cantorbery le faisait observer le 6 février 1924 à la Chambre Haute de son Assemblée ecclésiastique) aient désiré entendre une voix de pasteur légitime...

Evidemment dès lors, quelles que soient les protestations des obstinés qui veulent continuer la descente vers l'impiété, le temps approche où, pour les autres qui tiennent à rester au Maître, se réalisera sa prophétie divine que le Saint-Père Pie XI soulignait devant les Orientaux de Rome dans l'audience solennelle du 6 décembre 1923 : « *Fiat unum ovile* », souhaitait-il d'abord, puis il ajoutait aussitôt : « Cela arrivera, *il y aura* un seul troupeau et un seul Pasteur. » Suivant les intentions de Jésus et de ses vicaires, Benoît XV, Pie XI, l'Institut Pontifical Oriental de Rome vise à former des *spécialistes* qui, en *Occident comme en Orient*, prépareront avec compétence les esprits et les cœurs non seulement à un concile d'union, mais aux lendemains durables de cette union. Ce m'est donc une joie de reconnaître et de saluer en ce livre de M. l'abbé G. Brunhes, un nouvel et très bienfaisant propagateur des vérités qui hâteront la réalisation du suprême souhait de Jésus pour ses disciples : *Sint unum* !

Michel d'Herbigny S. J.

Président de l'Institut Pontifical Oriental.

Rome, 22 février 1924.

En la fête de la Chaire de Saint-Pierre à Antioche.

AVANT PROPOS

Les chapitres qui composent le présent volume furent d'abord des leçons données à un auditoire de laïcs instruits, pour qui sont institués des cours d'enseignement supérieur de la religion. Le but de ces leçons en explique assez le caractère. Sans être indifférents à l'érudition, les auditeurs réclament, avant tout, une synthèse ; ils demandent des vues directrices leur permettant de dominer les faits et d'orienter leur esprit, de savoir comment les questions se posent et par quels principes elles doivent être résolues. Et tel est aussi le dessein poursuivi dans ces pages. Les spécialistes n'auront rien à apprendre de ce livre qui leur doit, au contraire, toute son information.

A cette heure de bouleversement général, où la question de la véritable Eglise se pose de façon plus pressante devant beaucoup de consciences chrétiennes, il a semblé que ces leçons, sans dispenser aucunement d'étudier de plus près aucun des problèmes posés, pouvaient être un utile instrument d'initiation. Si elles contribuaient à donner quelque lumière à une seule âme en quête de vérité, leur publication se trouverait suffisamment justifiée.

Dijon, 1er août 1923.

P.-S. — Les événements du semestre écoulé depuis que ce livre a été achevé n'imposent à l'auteur, au moment de donner le bon à tirer, aucune retouche en ce qui concerne les idées directrices et les conclusions. Quant aux faits de ces derniers mois, il a suffi d'ajouter aujourd'hui, ici ou là, en manière de post-scriptum, la mention des plus notables.

INTRODUCTION

—

I

A quiconque s'interroge sur le rapport qui existe entre l'Evangile et l'Eglise, entre le christianisme et la société religieuse organisée, l'histoire consultée d'abord répond en montrant le lien qui rattache en fait l'existence de la religion chrétienne à l'institution ecclésiastique.

On s'accorde à faire honneur au christianisme de toute l'action bienfaisante par laquelle, sans oublier que ses efforts tendent directement à chercher le royaume de Dieu, il a comme par surcroît prouvé sa fécondité dans l'ordre de l'activité humaine, qu'il s'agisse de conserver l'héritage intellectuel de l'antiquité ou d'initier les peuples barbares aux bienfaits de la civilisation. Mais cette action n'a pas été seulement le résultat indirect d'une doctrine d'école qui s'adressant d'abord exclusivement aux intelligences, aurait par cet intermédiaire produit un contre-coup dans les applications pratiques de la vie humaine. Elle fut la tâche patiemment et méthodiquement poursuivie par la société chrétienne organisée, par l'Eglise ; l'initiative et la réalisation en appartiennent presque exclusivement aux hommes d'Eglise, aux clercs réguliers ou séculiers. Et quand on veut sortir du vague des abstractions et s'attacher à une réalité historique bien déterminée, il faut reconnaître que les bienfaits dont tous s'accordent à louer le christianisme sont dus au labeur persévérant de l'Eglise.

Il est tout aussi impossible de distinguer dans la réa-

lité le christianisme et l'Eglise au point de vue de l'œuvre proprement religieuse accomplie dans les âmes. La conversion des païens à la foi nouvelle ne fut pas comme une génération spontanée, ni la plupart du temps le résultat d'une diffusion de la doctrine abandonnée aux hasards de contacts occasionnels et de rencontres fortuites ; elle fut le plus souvent le fruit d'une conquête préméditée et persévéramment poursuivie aux prix des plus laborieuses campagnes de l'apostolat, et c'est encore à l'Eglise et à ses missionnaires qu'en revient le mérite.

La culture intellectuelle et la réflexion philosophique, si elles fournirent à la foi un moyen de s'exprimer et de s'organiser en une synthèse doctrinale, n'ont pas été sans créer quelquefois pour elle un danger de perversion, dont l'apparition des hérésies permet de mesurer la gravité. C'est encore grâce à la société chrétienne, grâce à la vigilance active de la hiérarchie, que la foi dut de se transmettre et de se garder dans toute sa pureté. Le christianisme n'existe et ne subsiste que par et dans l'Eglise.

Si du passé nous venons au présent, si nous interrogeons notre propre histoire, c'est un lieu commun que de constater la place occupée par l'institution ecclésiastique dans la genèse de notre foi.

Ce que nous connaissons de la religion chrétienne, nous le savons parce qu'il y a une Eglise qui, après nous avoir baptisés, nous a instruits au catéchisme. C'est elle qui inspirait et sanctionnait l'éducation religieuse donnée par nos parents. Au surplus, ce rôle indispensable de la société organisée dans l'éducation de la conscience religieuse, s'il se réalise par excellence dans le catholicisme, se rencontre à des degrés divers, mais de façon inévitable dans toute initiation religieuse. Tant il est vrai que dans l'ordre de la vérité religieuse, comme dans n'importe quel départe-

ment de la culture humaine, l'homme est un être éduqué et un être social qui ne se développe qu'en société.

Après l'histoire, si nous consultons la doctrine catholique, nous constatons que l'une des prérogatives caractéristiques de l'Eglise, c'est de n'être pas seulement l'éducatrice de notre foi, mais d'en être encore l'un des objets. Catholiques, nous croyons que l'Eglise est une partie essentielle de la religion fondée par le Christ, nous admettons son institution divine, et par suite, nous lui reconnaissons, dans la genèse et le développement de la vie chrétienne, une autorité divine qui lui crée des titres imprescriptibles à notre obéissance. En un mot, l'Eglise est l'un des articles de notre symbole de foi : *Credo Ecclesiam catholicam.*

Bien plus, le dogme ecclésiologique occupe, parmi toutes les autres doctrines que nous tenons de la Révélation chrétienne, une place de choix. Dans l'ordre chronologique, et même dans l'ordre logique, c'est parce que nous admettons d'abord l'autorité divine de l'Eglise que nous apprenons à son école les autres vérités de la foi catholique.

Croire, au sens catholique du mot, c'est non pas se fixer en une conviction subjective, quelque garantie humaine de vérité qu'elle présente à notre raison, c'est avant tout se fier à Dieu même et se reposer sur sa parole.

Or, Dieu ne nous adresse pas directement ses oracles, c'est par ses envoyés qu'il nous atteint et que nous sommes assurés de connaître sa parole authentique. Ces envoyés, ce sont les prophètes d'Israël, Jésus-Christ, l'Eglise. Mais de tous ces ambassadeurs divins, celui qui nous touche, qui nous atteint directement et sans intermédiaire, nous, hommes du XX^e^ siècle, ce ne sont pas les prophètes, ce n'est pas même Jésus, c'est l'Eglise. C'est parce qu'en fait nous

avons commencé par croire à la mission divine de l'Eglise, que notre esprit peut atteindre les vérités chrétiennes et parmi ces vérités les plus essentielles, comme le dogme de l'Incarnation et de la divinité de Jésus-Christ. Il nous est dès lors facile de donner tout leur sens aux paroles de saint Augustin qui formulent avec bonheur ce rôle primordial de l'Eglise : « Les premiers disciples virent Jésus, ils ne virent point l'Eglise ; ils virent la tête, et par la tête, ils crurent au corps. Qu'est-ce que nous voyons qu'ils ne voyaient pas ? l'Eglise. Qu'est-ce que nous ne voyons pas qu'ils ont vu ? : Jésus sous la forme humaine. Et de même que ceux-là en le voyant crurent au corps, ainsi nous qui voyons le corps, nous croyons à la tête [1] ».

Et nous ne serons pas davantage surpris de voir la fonction providentielle de l'Eglise dans la genèse de notre foi officiellement reconnue et proclamée par le Concile du Vatican. « A la seule Eglise catholique se rapportent toutes les choses qui, si nombreuses et si merveilleuses, ont été divinement disposées pour l'évidente crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus, l'Eglise, par elle-même, à cause de son admirable propagation, de sa sainteté éminente, de sa fécondité inépuisable en toutes sortes de biens, à cause de sa catholique unité et de sa stabilité invaincue, est un grand et perpétuel motif de crédibilité et le témoignage irréfragable de sa mission divine [2] ».

Notre expérience et notre réflexion nous conduiraient à vérifier la justesse de tels enseignements.

Si notre foi en Jésus-Christ devait être le produit exclusif d'une étude personnelle et scientifique des origines chrétiennes, qui donc pourrait se flatter de

[1] S. Augustin. *De civitate Dei*, liv. XXII, chap. V.

[2] Concile du Vatican. *Constitution dogmatique sur la foi catholique*, chap. III.

l'acquérir ? Combien peu nombreux seraient les privilégiés qui pourraient consacrer à de telles recherches la plus grande partie de leur temps ! Plus rares encore seraient sans doute ceux à qui la recherche scientifique assurerait le bénéfice de convictions bien nettes et bien fermes. La critique soulève plus de problèmes qu'elle n'en peut résoudre et l'effort même qui la constitue fait naître d'abord plus de doutes que de certitudes. L'Eglise, au contraire, assure à tous ses enfants et maintient, au sein du mouvement incessant des hypothèses scientifiques, les bases inébranlables de sa doctrine. Elle sert ainsi, non seulement la cause de la foi, mais celle de la science en fournissant à l'exégèse, sans supprimer ni gêner l'exercice de son travail propre, de sûres orientations pour l'interprétation parfois difficile de textes anciens et fragmentaires. C'est que l'Eglise possède ce qu'aucune connaissance littéraire ou historique, ce qu'aucun sens critique ne saurait donner : la vie chrétienne elle-même, dont les textes scripturaires et traditionnels ne sont que des expressions partielles et maintenant figées en quelque sorte. Elle garantit le sens de l'esprit que ne saurait suppléer l'étude la plus minutieuse de la lettre.

Si parfaite qu'on suppose la reconstitution des origines chrétiennes due au seul travail de la critique historique, elle n'aboutirait jamais qu'à poser dans le passé, et non à résoudre le problème de la foi. Elle nous ferait constater l'existence et l'action des envoyés divins tels que les prophètes et le Christ, mais il resterait toujours à croire, c'est-à-dire à se fier pour de bonnes raisons à leur témoignage comme à une parole venant de Dieu même. Or l'Eglise qui nous touche directement pose déjà d'elle-même et d'emblée ce problème de la foi dans toutes ses données. Elle a donc pour effet de simplifier et de mettre

à la portée de tous les esprits les termes mêmes de la question religieuse et chrétienne telle que l'étude historique permettrait à une rare élite de la poser.

Il apparaît donc que les destinées de la religion chrétienne dans le monde sont liées au sort de l'institution ecclésiastique. Et par là se manifeste l'importance permanente de l'étude que nous allons entreprendre.

L'Eglise, à raison même de la place qu'elle occupe dans la religion chrétienne, suscite l'attachement et la haine, et elle devient à l'époque moderne, plus que le Christ lui-même peut-être, le signe de contradiction qui départage en deux camps cette portion privilégiée de l'humanité qui a été atteinte par la prédication de l'Évangile.

Dans les nations qui ont gardé sinon la foi du moins l'empreinte héréditaire du catholicisme, fidèles ou adversaires reconnaissent comme un droit ou du moins comme un fait le lien étroit dont nous avons montré qu'il rattache à l'institution ecclésiastique le sort du christianisme lui-même.

S'ils sont croyants, ils ne mettent pas en question l'autorité de l'Eglise. Sans doute l'attitude de plusieurs n'est pas exempte de quelques inconséquences. L'enthousiasme pour les directions reçues se manifeste surtout quand elles s'accordent avec les vues et les préférences de chacun. Les uns tendent à les minimiser, d'autres à les exagérer. Tels fidèles oubliant qu'ils font partie d'une communion universelle, s'isoleront dans une religion égoïste. Tels autres justifieront leur attachement à l'Église par une considération trop exclusive de leurs intérêts matériels ou nationaux, et feraient tort, s'il était possible, aux idées qu'ils veulent défendre. Mais enfin ce ne sont là que faiblesses humaines et le lien qui rattache le christianisme à l'Eglise n'est aucunement méconnu, du moins en principe, par les fidèles.

Et parmi les incroyants, il s'en trouve encore un grand nombre à qui cette connexion s'impose comme un fait indiscutable. Plus logiques souvent que les enfants de lumière, ils prennent en face de l'Eglise la même attitude qu'à l'égard de tout sentiment religieux.

L'Eglise souffre de leur indifférence. Un événement aussi considérable que la séparation de l'Eglise et de l'Etat a pu s'accomplir sans émouvoir beaucoup une partie de la nation française.

L'Eglise souffre de leur haine. S'ils usent encore, pour le public non prévenu, de la distinction entre le sentiment religieux pour lequel ils seraient pleins de respect, et l'Eglise catholique dont il est urgent, à les entendre, de combattre les empiètements, c'est là une simple façade, et dans leurs assemblées secrètes ils prennent soin de le déclarer sans ambages : « La distinction entre le catholicisme et le cléricalisme est purement officielle, seulement pour les besoins de la tribune, mais ici, en loge, disons-le hautement pour la vérité, le catholicisme et le cléricalisme ne font qu'un [1] ».

Aussi bien, ceux que n'aveugle point une haine aussi passionnée, et qui, touchés de la grâce, reviennent à la foi, ne distinguent pas non plus, dans leur retour à Dieu, entre le christianisme et l'Eglise. Ils ne redeviennent à leurs propres yeux des chrétiens qu'en se montrant les fils dociles de l'Eglise. Telle est l'histoire d'un François Coppée, d'un Huysmans et de beaucoup d'autres. Certaines conversions constituent une reconnaissance plus explicite encore du rôle primordial de l'Eglise dans la conservation du christianisme. Si, se libérant peu à peu du rationalisme, un

[1] Discours prononcé dans une loge maçonnique, *Chaine d'union* (juillet 1886, p. 199) cité par Lenervien, *le cléricalisme maçonnique* p. 121.

Brunetière a fait profession de croire ce qu'enseignait Rome, ce n'est pas malgré la forme autoritaire du catholicisme qu'il est revenu à la foi de l'Eglise, c'est au contraire parce que l'Eglise catholique seule revendiquait les prérogatives de l'infaillibilité qu'il s'est pris à saluer en elle la dépositaire authentique de la Révélation chrétienne.

Jetons maintenant un regard sur les nations chrétiennes non-catholiques. Bien que les réformateurs du XVIe siècle aient eu, ici ou là, des précurseurs au moyen âge, on peut dire que les efforts pour briser le lien qui rattache l'Evangile à l'Eglise n'ont abouti à des résultats vraiment efficaces que dans les temps modernes. Les schismes successifs qui ont séparé de la communion de l'Eglise romaine diverses chrétientés orientales et l'anglicanisme lui-même, s'ils ont porté atteinte à l'unité des disciples du Christ, n'ont pas cessé de proclamer que la religion de Jésus est et doit rester une société visible gouvernée par les légitimes successeurs des apôtres, en un mot une Eglise. Aussi bien, la fidélité au principe de l'institution ecclésiastique doit-elle inspirer le désir de la voir pleinement conforme aux desseins du Christ, et le regret des atteintes portées à son unité visible. A notre époque où, par leurs répercussions mondiales, toutes les questions de quelque importance font sentir la nécessité d'ententes internationales, il n'est pas étonnant que des esprits clairvoyants et généreux se passionnent pour la question de l'union des Eglises chrétiennes [1]. Et la poursuite des moyens de réaliser cette union, non moins que la prétention perpétuellement affirmée du catholicisme de demeurer seul la véritable Eglise du Christ, donnent à l'étude des diverses formes

[1] Comme en témoigne le Congrès Universel qui se prépare à Washington pour 1925 et dont nous parlerons dans le chapitre Ier de la IVe partie.

du christianisme et à la recherche de la véritable société des disciples du Christ un regain d'actualité.

Mais le débat apparaît d'une gravité plus urgente encore si l'on songe à la révolution opérée dans les esprits depuis le XVIe siècle, sous l'influence du protestantisme. A l'encontre du courant qu'on pourrait appeler traditionnel, malgré quelques divergences hérétiques, et qui lie résolument le sort du christianisme à celui de l'Eglise, il s'en est formé un autre qui entraîne beaucoup d'esprits de notre temps et qui ne tend à rien moins qu'à dissocier le christianisme et l'Eglise.

On a caractérisé avec raison l'œuvre de Calvin comme ayant consisté à transformer le christianisme admis jusqu'à lui pour « l'aristocratiser, l'intellectualiser et l'individualiser [1]. La remarque s'appliquerait, toute proportion gardée, aux autres réformateurs, à l'immense majorité des adeptes actuels du protestantisme, et, par delà les cercles proprement religieux, à un grand nombre de penseurs contemporains.

Quelles qu'en soient — outre la révolution protestante, — les causes philosophiques ou même politiques, l'individualisme que nous visons ici est caractérisé par l'union de deux tendances que le courant traditionnel avait jusque-là séparées.

D'une part, on affiche le plus grand respect pour le sentiment religieux, — on va même jusqu'à proclamer sa nécessité et sa perpétuité, — et, d'autre part, on regarde comme toutes également provisoires et destinées à devenir caduques, si elles ne le sont déjà, les expressions positives du sentiment religieux et les prétentions de l'Eglise catholique à une mission divine.

Au nom de l'autonomie de la raison et de la conscience, on rejette comme désormais inacceptables, pour l'humanité devenue majeure, l'autorité dogmatique

[1] Brunetière, *Discours de combat*, Nouvelle série (1903) L'œuvre de Calvin.

aussi bien que la discipline d'une Eglise qui se dit infaillible. Au nom du relativisme évolutionniste qui inspire la plupart des généralisations de la science historique et qui prétend soumettre la religion et le christianisme à la loi d'un perpétuel devenir, on s'insurge contre l'immobilité prétendue d'une Eglise qui, s'entêtant à rester elle-même, deviendrait un obstacle au progrès scientifique aussi bien qu'aux évolutions nécessaires de la société contemporaine. Tel est bien l'état d'esprit qu'expriment les manifestes du protestantisme libéral sous la plume d'un Harnack ou d'un Sabatier ou de la libre pensée [1] sous celles d'un Séailles ou d'un Buisson.

Que cet état d'esprit ait débordé le cercle étroit d'un petit nombre de penseurs, pour se répandre et se vulgariser dans le grand public c'est ce qu'attestent de nombreux indices.

Entre beaucoup d'autres documents, que l'on feuillette, par exemple, les réponses faites à telle enquête instituée il y a quelques années sur la question religieuse [2]. On constatera que presque toutes les réponses émanées de non-catholiques, s'accordent dans l'expression de la double disposition de respect pour le sentiment religieux et de révolte déclarée à l'égard de l'Eglise.

« Je suis convaincu, écrit M. Vandervelde, chef du parti socialiste belge, que, dans la société socialiste, comme dans la société bourgeoise, les problèmes de

[1] Harnack, *L'essence du christianisme*, trad. française. Paris, Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*; *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*. Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*.

[2] La question posée par le Mercure de France et à laquelle cent quarante et une réponses ont été faites et publiées par M. Charpin était la suivante : « Assistons-nous à une dissolution ou à une évolution de l'idée religieuse et du sentiment religieux ?

la mort et de la vie, du mystère de nos destinées et de nos origines continueront à engendrer des hypothèses métaphysiques ou, si l'on préfère, des croyances religieuses. Mais ces croyances ne seront que des hypothèses. Nul ne songera plus, au nom d'une prétendue révélation, à les imposer comme des vérités absolues. Il y aura encore, selon toute vraisemblance, des associations religieuses, mais il n'y aura plus, — sinon comme d'archaïques survivances, — des Eglises, autoritaires, intolérantes, despotiques [1] ».

M. Franck Puaux, après avoir affirmé le caractère indestructible du sentiment religieux, s'efforce de distinguer entre religion et Eglise : « Il faut savoir reconnaître, dit-il, qu'une perpétuelle confusion, identifiant la religion avec les Églises, peut laisser croire que le principe d'autorité extérieure, base de tous les systèmes ecclésiastiques, étant l'objet de très vives attaques, le sentiment religieux est menacé. Les Eglises sont des sociétés religieuses provisoires appelées à d'incessantes transformations. Affirmation qui pourra paraître téméraire, surtout si l'on admet la prétention de l'Eglise catholique à la perpétuité de son œuvre, mais il n'est pas en son pouvoir d'échapper à la loi de l'évolution. Ce n'est donc pas aux Eglises qu'il faut regarder, mais au principe constitutif de la religion, pour se prononcer dans ce débat [2] ».

Cette opposition entre les prétentions de l'Eglise catholique et les justes exigences de la conscience moderne n'est assurément qu'une pure illusion, elle n'emprunte son apparente réalité qu'à des malentendus regrettables, non à la doctrine de l'Eglise. Nous aurons l'occasion de le démontrer, conformément aux protestations les plus solennelles et les plus souvent répétées de l'Eglise elle-même.

[1] Frédéric Charpin, *La Question religieuse*, p. 77.
[2] Frédéric Charpin, *La Question religieuse*, pp. 219-220.

Mais que ces malentendus aient pu se produire, que les déclarations des adversaires de l'Eglise aient pu émouvoir certains catholiques et les disposer à céder trop volontiers des droits imprescriptibles de l'Eglise, comme le prouve le complexe mouvement d'idées qu'on a appelé le modernisme et que l'Eglise a condamné, c'est ce qui manifeste, en tous cas, l'intérêt d'actualité qui ne peut manquer de s'attacher à la justification du catholicisme que nous allons entreprendre.

II

Le choix des questions traitées et l'ordre adopté dans cette étude ont été inspirés par le souci de donner du catholicisme et des diverses formes du christianisme une connaissance synthétique [1] et de répondre utilement aux préoccupations actuelles des esprits.

[1] L'expérience prouve que c'est ce genre de connaissance qui fait le plus souvent défaut aux personnes même instruites des vérités religieuses. Si elles savent assez exactement la signification de chaque article de foi pris à part, elles saisissent beaucoup moins le lien organique qui les relie tous et, par là, l'intelligence de cette réalité vivante qu'est le catholicisme leur échappe du moins partiellement. Newman, dans ses *Conférences aux protestants et aux catholiques* (traduction Gondon, Paris, 1850. IX[e] conférence, pp. 210-211), a noté le fait des contresens, fréquents chez les non-catholiques, à l'endroit de certaines de nos attitudes, de nos dévotions, par exemple de la dévotion à la Sainte Vierge ; alors même qu'ils connaissent nos formules, ils les traduisent mal ; notre *esprit* leur échappe. Ce que nous voudrions donner ici c'est précisément *l'esprit* des doctrines, le sens de la vie catholique et des positions adverses. C'est pourquoi tout en nous référant aux documents officiels qui expriment les croyances, nous faisons le plus souvent appel, dans nos citations, à des auteurs qui, même en des ouvrages de pure vulgarisation, ont su donner une expression saisissante aux *attitudes*, aux *sentiments*, à *l'esprit* que suggère la doctrine et dont elle reçoit en retour un surcroît de lumière.

1° La Première Partie comporte l'étude du « fait ecclésiastique » actuel, fait directement observable pour nous ou sur lequel nous possédons des documents nombreux, sûrs et facilement vérifiables. Le choix d'un tel point de départ présente l'avantage de bien définir l'objet qui fournira, dans la seconde partie, matière à des discussions d'ordre apologétique. Suivre l'ordre chronologique au contraire, et commencer par les problèmes relatifs aux origines de l'Eglise offrirait l'inconvénient d'aborder en premier lieu les questions les plus difficiles.

Dans ce premier exposé, nous ne viserons pas directement la justification du catholicisme. Il semble qu'il y ait intérêt à distinguer nettement ces deux moments de notre étude : le premier qui aboutit à dégager des faits également observables pour tous, quelles que soient leurs croyances ; le second qui fixe l'attitude morale et religieuse que nous prenons vis-à-vis d'eux et qui s'inspire nécessairement de préoccupations d'ordre plus personnel à chaque conscience. C'est pourquoi la première partie ne comprendra autant que possible que des constatations [1].

Les faits observés par nous dans cette première étape de notre travail, ce sont les Eglises chrétiennes actuellement existantes. Il y a une double raison de ne pas borner notre examen à la seule Eglise catholique. D'abord une étude scientifique du fait chrétien actuel comporte nécessairement une revue des diverses formes du christianisme. L'antithèse est d'ailleurs un procédé d'étude excellent ; elle fait mieux ressortir par leur opposition même les caractères propres à chaque type.

[1] Nous faisons entièrement nôtres les vues de P. de Poulpiquet sur l'intérêt qu'il y a à distinguer soigneusement le point de vue de l'apologiste et celui du croyant ou du moins du savant qui s'informe d'abord, sans plus, de ce que croit l'Eglise sur elle-même. Voir de Poulpiquet, *l'Eglise catholique*, p. 4.

Nous ne nous proposons pas d'étudier dans le détail l'état actuel ni, à fortiori, l'histoire de chacune des confessions chrétiennes. Nous ne nous attacherons qu'aux traits d'ensemble qui permettent de saisir la physionomie générale de chaque groupe chrétien. Nous ne viserons pas davantage à une énumération complète des Eglises existantes, il nous suffit de dégager les principaux types qui réalisent des principes différents ou même opposés. Enfin, nous nous attacherons de préférence, parmi beaucoup d'autres dont nous ne dirons rien, aux documents et aux auteurs les plus représentatifs. Si, par exemple quand il s'agit du christianisme individualiste, nous nous arrêtons de préférence à Sabatier ou à M. Harnack, ce n'est pas qu'ils soient nécessairement les représentants les plus originaux ni les plus profonds du protestantisme contemporain, mais c'est chez eux que nous trouvons une des vulgarisations les plus accessibles de tout un mouvement de pensée.

2° La **Deuxième Partie** a pour objet de nous amener à décider entre les diverses Eglises chrétiennes. L'étude objective et impartiale n'exige aucunement une indifférence qui est d'ailleurs impossible à réaliser et ne se rencontre nulle part quand il s'agit de christianisme. « C'est une prétention souvent exprimée par des théologiens de pensée libre, a dit un auteur non suspect de préjugés confessionnels, D. Strauss, que de ne poursuivre dans leurs recherches qu'un intérêt purement historique, mais je tiens cela pour impossible, et ne pourrais l'approuver si je le croyais possible. Quand on écrit sur les maîtres de Ninive ou sur les Pharaons d'Egypte, on peut n'avoir qu'un intérêt historique ; mais le christianisme est une puissance tellement vivante, et la question de ses origines implique de si graves conséquences pour le présent le plus immédiat, qu'il faudrait plaindre l'imbécillité

des critiques qui ne porteraient à ces questions qu'un intérêt purement historique[1] ».

Il en va nécessairement ainsi, non seulement des origines du christianisme, mais de toute son histoire. Aussi bien, tout en nous inspirant autant que possible d'un esprit d'impartialité scientifique, nous n'en faisons pas moins une œuvre religieuse très hautement avouée comme telle.

A quoi bon examiner les raisons de notre foi catholique ? diront certains.— Cet examen n'augmentera sans doute pas la valeur intrinsèque de notre foi, mais il aura pour effet de nous mettre à même d'en rendre raison dans une société qui en discute les titres et qui s'étonnerait à bon droit que nous demeurions indifférents aux motifs de notre attitude dans l'affaire la plus grave qui soit. Il nous fournira les armes nécessaires pour défendre nos croyances et leur gagner des adeptes par l'effort d'une conquête pacifique et loyale. Il donnera enfin à notre intelligence la très haute satisfation de savoir ce qu'elle sait.

Comme la foi fait appel à des données subjectives, la volonté libre et l'action intérieure de la grâce divine, l'étude des motifs de croire au catholicisme nous fait sortir du domaine de la pure constatation posive pour nous faire entrer dans celui de la certitude morale.

L'exposé des faits, nous l'avons déjà noté, aurait pu paraître suspect de partialité s'il avait été mêlé à celui des raisons de notre foi. Ajoutons maintement que la liberté de l'acte de foi serait méconnue, que l'on donnerait de la croyance une idée fausse si on la présentait comme s'imposant à la manière d'un fait matériel.

Aussi bien, tandis que notre Première Partie avait pour objet d'exposer ce que l'Eglise catholique ensei-

[1] Strauss cité par Brunetière, *Discours de combat*, nouvelle série, pp. 168-169.

gne sur elle-même, comme *un fait ;* la deuxième partie vise à établir que ce dogme écclésiologique est fondé *en droit*, qu'il est vrai.

Cette démonstration peut être parfaitement concluante, par la seule considération de l'Eglise. D'après le Concile du Vatican, que nous citions plus haut, celle-ci, par elle même, abstraction faite de son institution par le Christ, fournit des signes très certains de sa mission divine. Nous nous attacherons à en discerner quelques uns.

3° Notre foi catholique serait dès lors pleinement justifiée. Mais nous en trouverons par surcroit une preuve directe en nous retrempant pour ainsi dire aux origines du christianisme et en saisissant le lien qui rattache l'Église à l'institution personnelle de Jésus-Christ. C'est l'objet de la Troisième Partie.

Les conclusions négatives, que nous opposent en ce point les historiens non-catholiques et qu'ils prétendent tirer de l'étude scientifique des textes, rendent plus urgente encore cette étape de notre recherche.

Il paraît sans inconvénient d'aborder ainsi en dernier lieu les origines du fait ecclésiastique. N'est-il pas aussi légitime en bonne logique de remonter de l'effet à la cause que de suivre la marche inverse ? On pourrait ajouter que la méthode ascendante est celle là même que la vie impose à la plupart des croyants. Pourquoi les démarches plus réfléchies d'une étude méthodique devraient-elles nécessairement rompre avec le mouvement spontané de la vie et s'inscrire en faux contre ce que le Cardinal Dechamps appelait la « méthode de la Providence ? »

Bien plus, cet ordre offre l'avantage d'éclairer un passé dont bien des aspects demeurent forcément obscurs, à cause du petit nombre et du caractère fragmentaire des documents, à la lumière d'un présent qui est sous nos yeux et dont nous vivons.

Nous éviterons ainsi un écueil auquel se heurte trop souvent le travail de reconstruction, et qui consiste à méconnaître les faits historiques les plus évidents, pour accorder la réalité lointaine avec une interprétation toute subjective de quelques textes antiques.

Toute l'histoire de l'Eglise et son épanouissement actuel éclaireront au contraire pour nous les documents anciens. En présence des difficultés, ils nous donneront tout au moins la patience de modérer notre curiosité et la force de nous abstenir de toute hypothèse arbitraire. Nous serons ainsi en conformité avec l'attitude séculaire de l'Eglise catholique, demandant à la Tradition la véritable interprétation de l'Ecriture.

Ainsi nous constaterons, à l'encontre d'affirmations aussi bruyantes que peu justifiées, que l'étude loyale des textes primitifs ne saurait diminuer la force de notre attachement à la foi traditionnelle et que le sens de la Tradition, bien loin de nuire à la liberté de la recherche historique, fournit au contraire les plus précieuses indications pour éclairer les obscurités que comporte toujours la reconstitution du passé et notamment celle des origines chrétiennes.

4° Et puisque notre étude vise un but apostolique, il semble convenable de consacrer, en manière de conclusion, une **Quatrième Partie** à l'examen du problème très actuel de l'union des Eglises chrétiennes. Après avoir constaté avec quelle force le désir de l'union travaille à l'heure présente les consciences chrétiennes en dehors du catholicisme, nous demanderons à l'Eglise catholique comment elle pose la question et quels efforts elle fait pour la résoudre.

PREMIÈRE PARTIE

—

LES DIVERSES FORMES ACTUELLES DU CHRISTIANISME

CHAPITRE PREMIER

LE CATHOLICISME

I. — La Constitution de l'Église catholique

C'est par le catholicisme que nous devons commencer l'étude du christianisme [1]. La présente leçon sera consacrée : I, à rappeler d'abord brièvement les traits essentiels de la constitution de l'Église catholique — ce sera comme une description sommaire de l'organisme ecclésiastique — ; II, à montrer comment sa constitution est harmonieusement adaptée à sa mission et à son esprit, comment l'aspect extérieur répond aux réalités invisibles.

I

L'Eglise catholique — on en sait la définition courante — est la société des chrétiens fondée par Jésus-Christ et gouvernée après lui par les apôtres, et leurs légitimes successeurs. Au risque de nous exposer à re-

[1] L'ordre adopté se justifie suffisamment par l'histoire ; c'est de l'Église universelle que se sont détachées les Eglises de l'orthodoxie, le protestantisme, l'anglicanisme. Etudiées après le catholicisme, ces formes du christianisme seront plus aisément caractérisées, en leurs éléments essentiels, par comparaison avec l'Eglise catholique.

dire des choses connues de tous, il faut en décrire sommairement les divers éléments [1].

Au regard le plus superficiel, l'Eglise catholique se présente comme une société de fidèles qui admettent une autorité, celle du pape et des évêques. Mais en quoi le catholicisme diffère-t-il par le principe d'autorité, des autres sociétés religieuses ? Ne voit-on pas à la tête des communautés israélites ou protestantes des autorités administratives ou enseignantes, consistoires, rabbins ou pasteurs ? Dès que les croyants d'une même foi sont constitués en société, ils ne peuvent se soustraire à la nécessité d'admettre une autorité. Quand on dit que le catholicisme est fondé sur le principe d'autorité, ne veut-on rien dire de plus et se contente-t-on d'affirmer qu'il offre lui aussi un des traits communs à toute société religieuse ? Il n'en est rien et si le principe d'autorité est présenté comme le caractère distinctif du catholicisme, c'est que dans l'Eglise catholique un rapport tout spécial unit la société à l'autorité.

Sans doute, dans la société civile elle-même, l'autorité a sa source en Dieu. Tout pouvoir vient de Dieu, selon l'enseignement de saint Paul[2] repris par tous les docteurs

[1] Dans les chapitres que nous consacrons au catholicisme, nous nous dispenserons la plupart du temps, de citer en note, à titre justificatif, les documents officiels tels que les textes conciliaires. Ils sont à la portée de tous ceux qui voudraient approfondir un point particulier de la doctrine, soit dans les actes même des conciles, soit dans des recueils tels que l'Enchiridion de Denzinger, soit même dans des manuels de religion, aujourd'hui nombreux. On les trouverait en substance classés et le plus souvent littéralement traduits dans le volume de H. Lesêtre, *La Foi catholique*, Paris, Beauchesne.

[2] « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures - car il n'y a point d'autorité qui ne soit de Dieu, et celles qui exis;

de l'Eglise[1]. Mais cette origine divine du pouvoir se fonde sur le droit naturel, c'est-à-dire sur la nature sociale de l'homme et sur l'ordre de la société qui exige une autorité. Dieu l'a voulue en donnant à l'homme sa nature. Or, l'autorité dans l'Eglise catholique prétend à une origine divine, à un titre spécial et supérieur. Il s'agit non plus seulement de droit naturel, mais d'institution positive surnaturelle. Dieu est intervenu directement dans l'histoire humaine. Jésus est son envoyé, et il a établi les apôtres et leurs successeurs pour gouverner en son nom son Eglise.

En outre, de grands théologiens ont soutenu que, dans la société civile, Dieu confère leur autorité aux gouvernants par le moyen du peuple qui reçoit premièrement de Lui le pouvoir de faire cette collation[2]. Dans l'Eglise catholique, au contraire, l'autorité ne résulte à aucun titre d'une délégation avouée ou tacite du peuple chrétien, mais découle d'une mission di-

tent sont établies par Dieu. De sorte que celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre voulu de Dieu ; or ceux qui résistent attireront sur eux-mêmes une condamnation (Epître aux Romains, XIII, 1-2).

[1] Léon XIII a rappelé cette doctrine dans son Encyclique sur l'origine du pouvoir civil, *Diuturnum illud*, 29 juin 1881.

[2] Deux systèmes ont été soutenus par les théologiens catholiques sur la manière dont le pouvoir, qui a sa source en Dieu, est conféré aux gouvernants. Tandis que les uns le font dériver directement de Dieu, les gouvernés n'ayant tout au plus que le droit de désigner les titulaires du pouvoir, d'autres, parmi lesquels on peut citer de grands noms, prétendent que c'est au contraire à la multitude que le pouvoir appartient en vertu du droit naturel. Ils s'accordent d'ailleurs à reconnaître que la multitude incapable d'exercer par elle-même le pouvoir, est tenue de le transférer à un ou à plusieurs, et après l'avoir transmis ne peut plus le reprendre par la rébellion, à moins de cas exceptionnels. « Cette doctrine est peut-être celle de saint Thomas d'Aquin, à coup sûr celle de presque tous ses disciples du moyen âge. Au

vine reçue du Christ par l'intermédiaire des apôtres.

Il est vrai que, dans le passé et, aujourd'hui encore, en certains pays, on voit le peuple chrétien ou l'Etat, même non catholique, appelés à jouer un rôle dans la désignation des titulaires de l'autorité ecclésiastique. Mais ils sont considérés comme radicalement incapables de conférer à ces titulaires l'investiture ecclésiastique, leur mission divine.

Bien plus, et c'est ce qui différencie la nature de l'Eglise de celle de la société civile ou de certaines sociétés religieuses, par exemple de bon nombre de communautés protestantes, tandis qu'en celles-ci, les membres de la société ne reçoivent pas d'elle leur existence, et qu'au contraire c'est la société qui résulte de leur naturel assemblage, dans le catholicisme, on ne naît à la vie ecclésiastique, on ne devient membre du corps de l'Eglise que par l'intervention positive de l'autorité. C'est par elle ou en son nom que s'effectue au baptême l'incorporation ; on ne reste membre de l'Eglise, que par l'union avec l'autorité, et on cesse de l'être quand on est rejeté par elle, en sorte que ce sont vraiment les pasteurs qui font les fidèles, bien loin que ce soient les fidèles qui instituent les pasteurs.

L'Eglise se compose donc de deux éléments, la hiérarchie et les fidèles. Elle ne se réduit pas à la hiérarchie comme on semble parfois tenté de le croire, mais il est vrai de dire que l'élément laïc n'existe et ne

xvi[e] siècle. Bellarmin et Suarez, entre autres, l'ont formulée avec clarté et habilement défendue contre les régaliens ». J. de la Servière, art. *Droit divin des rois*, dans Dictionnaire apologétique, T. I. col. 1188. — Il semble d'ailleurs que Léon XIII, dans l'Encyclique déjà citée, et Pie X, dans sa Lettre sur le Sillon, aient favorisé la première opinion.

subsiste que par la hiérarchie. Tel est le caractère le plus essentiel du catholicisme considéré comme société, par opposition avec d'autres groupements civils ou religieux, et c'est bien cette note distinctive que l'on veut indiquer en affirmant qu'il est fondé sur le principe d'autorité.

Rappelons brièvement les divers degrés qui composent la hiérarchie ecclésiastique, et pour apprécier exactement leur position respective, distinguons les deux sortes de pouvoir que nous trouvons aux mains de l'autorité. Le pouvoir d'*ordre*, plus ou moins étendu, et relatif au sacrifice de la messe et à la sanctification des fidèles par les sacrements, découle de l'ordination. — Le pouvoir de *juridiction* confère une mission officielle dans l'Eglise pour enseigner et gouverner.

Au point de vue de l'ordre, il y a deux degrés dans le sacerdoce, l'épiscopat et la prêtrise. L'*épiscopat* est le sacerdoce dans sa plénitude, il donne le pouvoir de conférer tous les sacrements et notamment de consacrer des prêtres par l'ordination. La *prêtrise* résulte sans doute historiquement d'une diminution de l'épiscopat. Le prêtre ne peut comme l'évêque administrer tous les sacrements. Il ne peut ordonner d'autres prêtres, mais il a un pouvoir égal à celui de l'évêque en ce qui concerne l'offrande du sacrifice eucharistique. Le *diaconat* est une participation inférieure au sacrement de l'ordre. Avec le pouvoir, aujourd'hui lié la plupart du temps, de prêcher et de baptiser, il confère celui, non de consacrer, mais seulement de distribuer la Sainte Eucharistie. — Les degrés inférieurs de la hiérarchie, *sous-diacres*, *acolytes*, *exorcistes*, *lecteurs*, *portiers*, sans être unanimement tenus pour une participation au sacrement de l'ordre, rendent aptes à certaines fonc-

tions ecclésiastiques auxiliaires [1]. Le clerc *tonsuré* appartient au clergé sans posséder aucun pouvoir d'ordre. — Remarquons qu'au point de vue du pouvoir d'ordre le Pape n'est pas supérieur aux évêques : il est l'évêque de Rome.

Il n'en va pas de même au point de vue de la juridiction. Les pouvoirs du Souverain Pontife ont été définis solennellement par le Concile du Vatican, et nous en trouvons l'expression authentique dans la Constitution *Pastor œternus*. De ce document il ressort que le Pape a un pouvoir plein et suprême de juridiction sur toute l'Eglise, aussi bien pour enseigner que pour gouverner. L'infaillibilité et le caractère irréformable des définitions pontificales, ne dépendent pas de l'adhésion des autres évêques. De même le Pape peut faire des lois pour toute l'Eglise sans le consentement de ses frères dans l'épiscopat. Il peut évoquer toutes les causes à son tribunal et se réserver certaines d'entre elles. C'est à lui qu'il appartient d'instituer et de déposer les évêques. Outre son pouvoir propre, il peut envoyer des légats pour le représenter et tenir sa place dans toutes les églises de la chrétienté. Enfin sa juridiction qui ne lui vient d'aucune autre autorité dans l'Église, qui vaut pour tous les temps, et non pas seulement pour telle période exceptionnelle, ne réclame pour s'exercer légitimement aucune ratification de l'épiscopat ; en un mot elle est ordinaire et immédiate.

Les évêques sont les successeurs des apôtres, associés au Pape, de par le droit divin, pour enseigner

[1] Cette énumération convient à l'Eglise latine, mais plusieurs de ces ordres, tels que ceux d'acolythe, d'exorciste et de portier ne se retrouvent généralement pas dans les Eglises orientales, même dans celles qui sont unies à Rome.

et gouverner l'Église avec lui. Dans son diocèse, chaque évêque a une juridiction qui lui appartient en propre, juridiction ordinaire et non déléguée. Son magistère a le même objet que le magistère du Pape dans toute l'Eglise : il en résulte qu'il est juge de la foi ; il peut par exemple interdire et condamner des livres et des doctrines. Cependant, pris individuellement, l'évêque n'est pas infaillible. Il a aussi un pouvoir de gouverner soit au for interne, soit au for externe. Il peut porter des lois et il peut juger les causes diocésaines. Evidemment, il doit toujours agir en communion avec le Souverain Pontife qu'il ne peut pas contredire.

La juridiction des évêques vient-elle immédiatement de Dieu ou médiatement de Dieu par le Pape ? La question est délicate. Ce qu'il faut retenir, c'est que les évêques ne sont pas de simples délégués dont le Pape pourrait annihiler la juridiction. Ils ont un pouvoir ordinaire et propre, car, de par le droit divin, l'Eglise doit être régulièrement administrée par les évêques et le Pape. Cependant le pouvoir épiscopal dépend du Pape dans son exercice dont les limites peuvent être déterminées par lui. Il revient au Souverain Pontife d'indiquer le sujet de ce pouvoir et de désigner le diocèse auquel cette autorité est limitée. Les évêques dans leur collectivité, unis au Pape, sont infaillibles, d'où résulte l'infaillibilité des Conciles œcuméniques.

Les prêtres ne participent pas, à proprement parler, à la souveraineté dans l'Eglise. Au point de vue de l'ordre, ils n'ont pas le pouvoir de transmettre le sacerdoce et de faire d'autres prêtres. Pour la juridiction, en ce qui concerne l'enseignement, ils n'ont pas un pouvoir proprement dit d'enseigner en ce sens qu'ils ne

sont pas juges de la foi : ils ne font pas partie de l'Eglise enseignante au sens théologique du mot. Au point de vue du gouvernement, ils n'ont pas de pouvoir législatif, même quand ils sont curés : ils appliquent seulement les lois générales ou diocésaines. En un mot, ils n'ont pas de pouvoir au for externe, leur pouvoir est limité au for interne. L'Eglise a condamné au cours des âges les tentatives faites soit par des prêtres pour s'égaler aux évêques ou se rendre indépendants à leur égard : c'est le presbytérianisme ; soit par des évêques pour subordonner le Pape à l'Eglise universelle, au Concile œcuménique par exemple.

Les laïcs n'ont aucune autorité, ni ordinaire, ni déléguée. Pour ce qui est de la vérité religieuse, ils font partie de l'Eglise enseignée : ils ne sont pas juges de la foi, de la conservation et de la définition du dépôt traditionnel de la Révélation chrétienne. Ils ne participent pas davantage au gouvernement, quelles que soient les concessions qui ont pu leur être accordées au point de vue de l'administration temporelle des biens ecclésiastiques. En ce qui concerne le pouvoir d'ordre, comme l'administration des sacrements, ils n'ont aucun pouvoir ordinaire ; cependant ils peuvent administrer le baptême en cas de nécessité, pouvu qu'ils aient l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Ils sont ministres du sacrement de mariage, mais ils ne peuvent le rendre valide en dehors de la législation ecclésiastique.

Un tel état de choses, remarquons-le bien, n'est pas seulement une situation de fait, comme si les laïcs avaient abandonné à la hiérarchie des pouvoirs originairement possédés par eux : le système qui ferait découler l'autorité des laïcs, le multitudinisme, est condamné. Pie X a résumé l'enseignement traditionnel

sur ce point quand il s'est prononcé contre la loi française de la séparation des Eglises et de l'Etat dans l'Encyclique *Vehementer*. Dans la constitution des associations cultuelles, il a vu la menace d'une atteinte portée au principe immuable de la subordination des laïcs à la hiérarchie dans l'ordre religieux. « Cette Eglise, dit le Souverain Pontife, est par essence une société inégale, c'est-à-dire une société comprenant deux catégories de personnes, les pasteurs et le troupeau, ceux qui occupent un rang dans les différents degrés de la hiérarchie et la multitude des fidèles. Et ces catégories sont tellement distinctes entre elles, que dans le corps pastoral seul résident le droit et l'autorité nécessaire pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société ; quant à la multitude, elle n'a pas d'autre devoir que celui de se laisser conduire, et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs [1] ». Le même pape a repris cette idée dans l'Encyclique *Pascendi* en condamnant le modernisme.

Tels sont les traits principaux de la constitution de l'Eglise catholique. Les théologiens, quand ils ont voulu apprécier la forme du gouvernement ecclésiastique par analogie avec les gouvernements civils, se sont trouvés assez embarrassés. Ils enseignent que le gouvernement de l'Eglise n'est ni une démocratie, ni une aristocratie, mais une monarchie. Mais c'est une monarchie à la fois absolue et tempérée ; absolue puisque l'autorité du Pape ne dépend ni des évêques, ni des fidèles ; tempérée, puisque le Pape, vicaire de Jésus-Christ, ne gouverne pas suivant son bon plaisir, mais avec l'assistance du Christ uniquement pour réa-

[1] Encyclique *Vehementer nos*, du 11 février 1906.

liser une œuvre à l'économie de laquelle il ne peut rien changer ; monarchie tempérée encore parce qu'elle a quelque chose d'aristocratique : le Pape est tenu d'associer les Evêques au gouvernement de l'Eglise. A un autre point de vue, parce que grâce à la loi du célibat le recrutement de la hiérarchie à tous les degrés échappe à l'hérédité et se fait dans toutes les conditions sociales, la constitution ecclésiastique apparaît comme très démocratique. La difficulté même que l'on éprouve à faire rentrer l'Eglise dans les cadres des gouvernements humains suffit à nous avertir qu'il s'agit ici de réalités plus complexes. L'Eglise, société visible, a une mission spirituelle, selon la parole du Christ. « Mon royaume n'est pas de ce monde ». Ce caractère mixte, visible et invisible, spirituel et temporel, exige d'être étudié de plus près. En trouver la raison profonde ce sera du même coup justifier ce principe d'autorité sur lequel nous avons tant insisté et qui ne laisserait peut-être pas de heurter quelque peu les hommes de ce temps, s'ils n'en saisissaient clairement la légitimité et la nécessité. Aussi bien, étudier la vie intime du corps ecclésiastique, nous pénétrer de l'esprit qui anime le gouvernement de l'Eglise est plus important encore que d'en énumérer, ainsi que nous l'avons fait, les divers organes.

II

Comment s'explique l'insistance que met l'Eglise à affirmer que, chez elle, le pouvoir ne dépend à aucun titre, dans son origine, du peuple chrétien ? C'est assurément que Dieu l'a ainsi voulu et que le Christ a ma-

nifesté sa volonté de le fonder sur le principe d'autorité, comme nous aurons à le vérifier dans la troisième partie de ce livre. Mais si la volonté divine est le seul fondement authentique de l'ordre ainsi établi, le dessein du Christ, pour être divin, n'est pas nécessairement destiné à nous paraître arbitraire. Bien que notre raison ne puisse légitimement soutenir la prétention de réduire à sa mesure toujours courte les décrets de la Providence, il ne lui est point interdit de rechercher avec humilité, — ainsi parle le Concile du Vatican, — les motifs qui recommandent et rendent hautement convenables à ses propres yeux les desseins de Dieu manifestés par la Révélation chrétienne.

Nous pouvons saisir dans l'organisation de l'Eglise l'harmonie qui résulte de l'adaptation des moyens à la fin. A ce point de vue, le but poursuivi par elle et qui est toute sa raison d'être, le lien qui la rattache soit à la Révélation chrétienne dont elle a le dépôt, soit à l'Incarnation du Verbe qu'elle est chargée de continuer, font apparaître comme éminemment satisfaisante pour la raison l'existence du principe d'autorité et des prétentions qui en découlent.

Si le catholicisme n'est pas une société simplement humaine chargée d'une mission temporelle, si l'œuvre propre qui incombe à l'Eglise est divine, essentiellement surnaturelle, de toute évidence son pouvoir ne peut venir que de Dieu. Les hommes peuvent bien désigner les titulaires de l'autorité, ils ne peuvent pas donner la mission. Or, l'Eglise ne nous représente pas la religion chrétienne comme une interprétation naturelle de l'instinct religieux, elle ne nous donne pas le système qu'est le catholicisme comme un effort de la raison humaine pour satisfaire, selon l'initiative

de l'homme, son besoin de relations avec Dieu ; elle affirme au contraire que cette création religieuse est l'effet d'une libre initiative divine.

S'agit-il de vérité religieuse, elle se prétend dépositaire d'une *révélation*, c'est-à-dire d'une connaissance des secrets de la vie divine, gratuitement accordée à la raison humaine, dont celle-ci ne saurait être l'arbitre compétent, et confiée à ceux-là seuls que Dieu a librement choisis pour en être les gardiens et les interprètes.

S'agit-il de son œuvre sanctifiante, l'Eglise prétend avoir le moyen non seulement d'assurer à la liberté le secours passager de Dieu pour accomplir le bien, mais encore de gratifier les âmes d'une communication de la vie divine, aussi authentique que mystérieuse, qui divinise l'homme, qui le rend, par adoption, fils de Dieu. Que la vie intime de Dieu ne soit à la portée d'aucune entreprise de l'activité humaine, qu'il soit impossible d'en forcer l'entrée, que Dieu ne se prenne pas, qu'Il se donne librement, le bon sens suffit à l'affirmer. La prétention de l'Eglise ne peut donc se soutenir que si elle se rattache à une institution divine : un homme, par des rites, ne peut communiquer authentiquement la grâce à l'humanité que si Dieu lui en confère l'étonnant pouvoir. Or, par le fait que la mission de l'autorité dans l'Eglise ne résulte en aucune manière de la délégation du peuple chrétien, le caractère divin de l'œuvre de la sanctification se trouve très fortement souligné.

L'Eglise se présente encore comme une extension de l'Incarnation. Par sa mission elle se rattache à la mission même du Christ ; les procédés qu'elle adopte dans l'accomplissement de son œuvre sont conformes

aux procédés choisis par le Christ ; enfin elle perpétue de façon invisible mais réelle, la présence du Verbe incarné.

L'Incarnation est le dogme central du catholicisme. Pour que l'homme pût devenir fils de Dieu, le Fils éternel de Dieu s'est fait homme, afin de servir de médiateur entre Dieu et l'homme, et ce Verbe incarné c'est le Christ. Devenu notre frère par son humanité, il a enseigné aux hommes la pleine vérité religieuse ; mais il ne s'est pas présenté comme un philosophe. Prophète, envoyé, Fils unique de Dieu, c'est au nom de Dieu qu'il prêche. Ceux qui croient en lui et deviennent ses disciples, ne le deviennent que parce qu'ils sont convaincus de sa mission divine. Egalement divin est le pouvoir, qu'il revendique et dont il use, de remettre les péchés. Enfin, le sacrifice rédempteur offert sur la Croix tire sa valeur infinie de la dignité de sa Personne divine.

Une telle mission ne saurait se perpétuer parmi les hommes que par la volonté même de Dieu et du Christ. Aussi bien est-il nécessaire que Jésus la transmette à ses apôtres. « Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie ». Tel est le lien par lequel l'Eglise rattache son œuvre à celle du Sauveur. Si les apôtres ont prêché la doctrine et répandu la grâce du Christ, c'est pour en avoir reçu le mandat qu'ils ont transmis à leurs successeurs. L'Eglise a la prétention d'être apostolique, c'est-à-dire de relier les actuels dépositaires de l'autorité aux apôtres et au Christ par une succession ininterrompue de pasteurs légitimes : nouvelle raison d'être du principe d'autorité. Quelle délégation humaine pourrait suppléer la mission authentique venant du Sauveur lui-même pour continuer son œuvre ?

La même conclusion ressort encore de ce qu'on pourrait appeler les procédés de l'Eglise dans la réalisation du plan de l'Incarnation. Le Christ a été un Dieu-Homme par une union unique et mystérieuse. D'une manière analogique, l'Eglise est constituée par un élément divin qui est l'esprit du Christ vivant en elle, l'assistant, et par un élément humain, à savoir les hommes qui la composent. Et de même que dans le Christ, l'humanité n'est sanctifiée et n'est sanctifiante que par son union avec le Verbe, de même, dans l'Eglise, l'humanité qui la compose ne saurait avoir d'elle-même un pouvoir de sanctification ; il lui vient de ce qu'elle est unie à l'Esprit Saint qui l'inspire, la vivifie, assure son infaillibilité doctrinale et la valeur de ses rites, produit les fruits de sainteté dont elle se glorifie. C'est par le ministère des hommes, il est vrai, que l'Esprit-Saint atteint les hommes pour les sanctifier, mais le pouvoir de sanctification n'en reste pas moins une prérogative exclusivement divine. Et que la hiérarchie tienne cette prérogative non des fidèles, mais de Dieu seul, c'est ce qui en souligne très heureusement le caractère surhumain.

L'Eglise catholique enfin perpétue réellement la présence du Christ. Le Pape n'est que le vicaire visible de ce chef invisible dont il est le porte parole infaillible dans son magistère. C'est un fait saisissant que le Pape qui est, comme évêque, l'égal des autres, ne reçoit d'aucune autorité humaine une consécration qui le ferait Pape : on l'élit, on le couronne, mais le pouvoir spirituel qui le fait chef de l'Eglise, il le tient directement du Christ, dont il est le remplaçant.

Le Christ est par ailleurs personnellement présent dans l'Eucharistie, centre du culte chrétien. Ainsi se

prolonge pour toutes les générations humaines le bénéfice de sa présence [1]. Mais quelle volonté humaine

[1] Pour bien comprendre le catholicisme et n'en pas juger d'une manière tout extrinsèque, comme d'une « administration » du culte, il importe souverainement de pénétrer à fond cette doctrine de l'Eglise continuation de l'Incarnation ou, comme disait saint Paul, « corps du Christ ».

« Tous nous avons été baptisés dans un seul Esprit, pour former un seul corps, soit juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit... Vous êtes le corps du Christ et ses membres, chacun pour sa part » (I Corinthiens, XII, 13, 27). Le Christ « est le chef ; c'est de lui que tout le corps, coordonné et uni par les liens des membres qui se prêtent un mutuel secours et dont chacun opère selon sa mesure d'activité, grandit et se perfectionne dans la charité » (Ephésiens IV, 16). Tout chrétien doit « s'attacher au chef, duquel tout le corps, à l'aide des liens et des jointures, s'entretient et grandit par l'accroissement que Dieu lui donne » (Colossiens, II, 19).

Ce n'est donc pas une idée nouvelle, mais bien la plus ancienne et la plus traditionnelle des doctrines que reprendront les théologiens modernes tels que Moehler pour l'opposer aux conceptions protestantes : « La religion et l'Eglise sont inséparables, et cela, parce que Jésus-Christ s'est fait homme... Ainsi notre propre et véritable réconciliation par le Christ et notre communauté en lui sont réellement et essentiellement liées à la communauté de tous ceux qui ont été rachetés ; elle est identique avec celle-ci ; elle ne peut pas en être séparée... L'Eglise est *l'Incarnation permanente du Fils de Dieu*... Comme en Jésus-Christ la divinité et l'humanité, bien que distinctes entre elles, n'en sont pas moins étroitement unies ; de même dans son Eglise, *le Sauveur est continué selon tout ce qu'il est*. L'Eglise, sa manifestation permanente, est divine et humaine tout à la fois, elle est l'unité de ces deux attributs. C'est le Médiateur qui, caché sous des formes humaines, continue d'agir en elle ; donc elle a nécessairement un côté humain... Unies par des liens intimes, ces deux natures, si ce mot peut nous être permis, se pénètrent l'une l'autre et se communiquent respectivement leurs prérogatives » (Moehler, *La Symbolique* l. I. ch. V. § 36 et suiv.).

Ainsi, pour le catholique, le lien qui unit le Christ à l'Eglise est actuel et visible.

Pour un incroyant, Jésus ne se survit dans son œuvre que

pourrait fixer le Christ parmi nous ? Un tel bienfait ne peut venir que de l'initiative miséricordieuse et gratuite du Sauveur lui-même. Et à ce point de vue encore se trouve confirmée la nécessité du principe d'autorité tel que nous l'avons défini.

Si de telles raisons éclairent la parfaite convenance de la forme de l'autorité ecclésiastique, elles en justifient en même temps les limites et permettent de saisir dans quel esprit cette autorité doit être exercée.

comme César ou Napoléon par la trace qui subsiste dans la mémoire des hommes et l'influence exercée sur leur histoire.

Pour les chrétiens protestants, Jésus est toujours vivant ; il exerce une action actuelle sur les hommes, mais elle est purement invisible. Jésus n'a plus de moyen sensible de nous atteindre, comme au cours de sa carrière terrestre. Sans doute, ses disciples peuvent se réunir pour former des Eglises, mais celles-ci sont la résultante et non la cause de la foi ; elles ne font pas partie essentielle de la religion. Le recours à des intermédiaires humains entre le Christ et le fidèle n'est pas obligatoire, l'idéal est de s'en passer.

Pour les catholiques, le Christ toujours vivant exerce une action actuelle et invisible, mais liée à l'action visible dont la société de ses disciples est l'organe. Si l'humanité individuelle du Christ n'est plus visible, il a revêtu, si l'on peut dire, une humanité collective. Dieu continue de sauver l'homme par l'homme. La différence entre le Christ et l'Eglise c'est que l'union de l'humain et du divin est en Jésus personnelle, et que, dans l'Eglise, elle est sociale et morale. Mais si elle ne garantit pas l'infaillibilité et la sainteté individuelles des membres du corps mystique, elle assure ces prérogatives évidemment surhumaines au corps lui-même.

Mgr Benson, converti de l'anglicanisme, a puissamment senti et exprimé la parenté des deux formes de l'Incarnation du Christ, et ses ouvrages : *Le Christ dans l'Eglise* (Perrin), et *les Paradoxes du Catholicisme* (Crès), mettent en un vigoureux relief la réalité de la présence et de l'action du Christ dans l'Eglise. — On trouverait des vues analogues dans Soloviev, cité par d'Herbigny, *V. Soloviev*, p. 323 (Beauchesne) ou encore dans Clérissac, *Le Mystère de l'Eglise* (Crès).

Délégués du Christ, les chefs de l'Eglise ont une autorité qui s'exerce visiblement : selon le plan de l'Incarnation, l'Eglise n'est pas seulement une société des âmes. Mais son but, le salut des hommes, est spirituel ; aussi bien laisse-t-elle à César ce qui est à César et reconnaît-elle l'indépendance légitime du pouvoir civil dans la sphère des intérêts temporels.

Dans le domaine proprement religieux, les âmes vont-elles être opprimées par le principe d'autorité ? Non, parce que la mission de l'Eglise est exclusivement de continuer l'œuvre du Christ, sans faire prévaloir en son nom aucune vue humaine. Dans l'ordre de la vérité, le Pape est uniquement chargé de garder la doctrine chrétienne, mais il ne jouit pas de révélations nouvelles ; au plus humble degré du sacerdoce, le prêtre directeur de conscience n'a pas le droit d'imposer à son pénitent ses propres opinions même théologiques. Quant au pouvoir de sanctification attaché à l'exacte observance des rites et à l'intention de faire ce que fait l'Eglise, il échappe entièrement, de la part du ministre, à tout danger d'intervention personnelle et fantaisiste [1].

L'Eglise ne s'interpose donc pas entre l'homme et le Christ, elle établit au contraire une communication certaine entre le Sauveur et les âmes fidèles. Conserver aux hommes le Christ authentique, c'est la raison des sévérités doctrinales et disciplinaires. Il s'agit de sauvegarder l'intégrité d'une vie surnaturelle. L'Eglise

[1] Ces remarques seront plus amplement développées dans le chapitre Ier de la IIe partie consacré aux griefs de l'individualisme contre l'Eglise catholique ; mais il importait de noter dès maintenant le caractère de service social revêtu par l'autorité catholique.

ne craindra donc pas d'aller à l'encontre de certains courants humains pour sauver la vérité et la grâce dont elle a le dépôt. Et si l'on rencontre, même dans l'Eglise, les défauts humains que risque d'entraîner l'exercice de l'autorité par des hommes, ne méritent-ils pas, mieux que nulle part ailleurs, d'être supportés, et parce qu'ils s'y trouvent atténués par la sainteté qui est le fruit de l'assistance de l'Esprit-Saint, et parce qu'ils y sont l'humaine rançon d'une œuvre divine ?

L'autorité dans l'Eglise, alors même qu'elle contrarie nos vues trop courtes ou nos desseins trop humains, travaille non à nous asservir, mais à nous affranchir pour nous élever au-dessus de nous-mêmes et nous diviniser. Aussi bien, les vrais chrétiens, les saints, considèrent-ils l'Eglise, non comme une intermédiaire indiscrète et gênante qui interviendrait dans leurs rapports avec Dieu. Tout le système de vérité et de grâce qui constitue le catholicisme leur apparaît au contraire comme destiné à procurer l'épanouissement de leur vie religieuse. Et tel est l'esprit même de l'Eglise dans sa conception de l'autorité. Celle-ci, sans dépendre en aucune manière du consentement des fidèles, se présente uniquement comme un service, qui doit profiter non pas seulement au plus grand nombre, mais à tous individuellement pour la plus grande expansion de la vie chrétienne.

« Il s'éleva aussi parmi les apôtres, lisons-nous dans l'Evangile selon saint Luc, une contestation : lequel d'entre eux devait être estimé le plus grand ? Jésus leur dit : « Les rois des nations les maîtrisent et ceux qui les dominent sont appelés bienfaiteurs. Qu'il n'en soit pas de même pour vous. Mais que le plus grand

parmi vous soit comme le plus petit, et celui qui gouverne comme celui qui sert. Car quel est le plus grand, celui qui est à table, ou celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui est à table ? Et moi, cependant, je suis au milieu de vous comme celui qui sert[1]. »

Le principe d'autorité, tel que le formule le catholicisme, loin de s'opposer à l'esprit du Christ, qui a recommandé à ses disciples d'être les serviteurs de leurs frères, trouve au contraire dans le service des chrétiens sa raison d'être et sa règle.

En résumé, la constitution ecclésiastique marque le catholicisme d'un triple caractère. Tout ce qui existe officiellement dans l'Eglise comme organe constitutif essentiel se réclame, non de l'initiative des hommes, mais d'une *mission divine*, parce que le but auquel elle prétend est essentiellement divin et hors des prises de l'homme. — Le catholicisme se présente ensuite comme une continuation de l'Incarnation et il revêt de ce chef un caractère *humano-divin*, l'élément humain étant au service de l'élément divin. — Enfin par l'union des fidèles avec la hiérarchie, divinement autorisée, il forme un corps dont tous les membres de l'humanité sont appelés à faire partie ; et par suite il a au plus haut degré, un *caractère social* : un seul Dieu, un seul Christ, un seul baptême, une seule foi, pour tous ! Il n'y a rien d'individuel dans l'Eglise : tout pour tous ; aussi n'existe-t-il pas d'adversaire plus déterminé de l'individualisme religieux. Tels sont les trois caractères que nous retrouverons toujours dans toute manifestation essentielle et authentique de la vie catholique.

[1] S. Luc, XXII, 24-27.

CHAPITRE II

—

LE CATHOLICISME

II. — La dispensation de la vérité religieuse dans l'Eglise : La Tradition.

Nous avons noté comme caractéristiques de la constitution de l'Église les traits suivants : une autorité qui se réclame d'une mission divine ; la vie et la vérité divines transmises aux hommes par le moyen des hommes, d'où vient le caractère humano-divin de l'institution catholique ; enfin la nature sociale de cette institution. Les mêmes traits se retrouvent dans la dispensation de la vérité religieuse.

Toute vie religieuse comporte des croyances qui en sont l'un des éléments essentiels. Dans le catholicisme, la participation à la vérité religieuse se fait par le moyen de la Tradition. Le terme de « tradition » signifie transmission et aussi, par extension, la chose transmise, si bien que le sens théologique du mot tradition embrasse à la fois cette action par laquelle la vérité religieuse est transmise depuis Jésus-Christ à toutes les générations chrétiennes, et la vérité elle-même. Les deux acceptions sont liées en réalité.

Le présent chapitre peut se résumer dans les trois propositions suivantes : I. la Tradition catholique se

présente comme une tradition *divine* ; II. comme une possession *collective* de la vérité révélée ; III. comme une possession *humano divine* et par suite *progressive* de cette vérité, soit à raison de l'influence de l'Esprit-Saint vivant dans l'Eglise, soit à cause de l'activité de l'esprit humain qui ne prend que peu à peu une conscience explicite de toute la vérité qu'il possède. Comme possession divine, la Tradition s'oppose au rationalisme, qui fait de la raison le seul juge en matière de religion ; en tant que collective, elle s'oppose à l'individualisme ; parce qu'elle est une possession progressive, elle s'oppose au « fixisme » et fait une part à l'activité de l'esprit.

I

La Tradition catholique se présente comme divine, d'abord quant à son objet. Il faut bien distinguer *la Tradition* des traditions humaines, des traditions profanes, par exemple des traditions nationales. Parce que la Tradition est la condition même du progrès, parce que l'Eglise a l'esprit éminemment traditionnel, qu'elle a contribué à sauver des traditions profanes comme la culture antique, qu'elle représente forcément un élément de stabilité dans les sociétés où elle est forte, certains sont amenés à ne la considérer qu'en fonction de son utilité sociale : on pourrait citer tels soi-disant catholiques non-chrétiens qui font l'apologie du catholicisme au nom des traditions nationales. L'Eglise réprouve cette conception étroite et exclusive : elle est gardienne de la Révélation, de la Tradition, en tant que son objet est divin ; elle ne se considère

comme la gardienne authentique d'aucune tradition humaine et elle a toujours refusé de lier son sort à celui de n'importe laquelle de ces traditions, si respectable qu'elle fût.

Il faut même distinguer la Tradition des traditions religieuses non révélées. A côté des dogmes, il y a une série de croyances qui ne sont pas de foi : telle l'apostolicité des Églises de Gaule. Ce sont des traditions liées en fait à la tradition catholique, il est vrai, mais humaines ; ce n'est pas la Tradition dont l'Église a la garde. Bien plus, les révélations privées elles aussi, alors même que l'Église les fait siennes en quelque sorte, en autorisant les dévotions qui s'y rattachent, telle la dévotion au Sacré-Cœur, ne seront jamais objet de la foi catholique. Celle-ci a pour seul objet la Révélation judéo-chrétienne qui s'est terminée à la mort du dernier apôtre, et quand l'Église définit un nouveau dogme, elle affirme que ce dogme a toujours été contenu dans le dépôt de la Révélation, quoique peut-être d'une manière implicite.

Divine quant à son objet, la Tradition ne l'est pas moins si on la considère comme transmission de la vérité révélée, sous l'influence d'un magistère assisté par Dieu, et préservé de l'erreur. Ce magistère appartient à tout le corps épiscopal, aux Conciles œcuméniques, au Pape comme chef de l'Église. La Tradition catholique n'est donc pas une simple philosophie, elle comporte une révélation divine au regard de laquelle il appartient à la raison, non de vérifier par ses propres lumières le bien fondé de chaque dogme en particulier, mais seulement l'authenticité de la mission divine de l'autorité enseignante. Le rationaliste traite les dogmes comme des doctrines philosophiques, qu'il

juge avec sa seule raison et le protestant est amené logiquement à la même attitude. Que cette méthode soit vicieuse en matière de religion, c'est ce que prouvent aussi bien la raison que l'expérience. Il nous suffit présentement de prendre conscience de l'irréductible divergence qui sépare en ce point le catholicisme des autres doctrines religieuses, et caractérise du même coup sa manière d'entendre la Tradition [1].

[1] Mgr Lavallée, recteur des Facultés catholiques de Lyon, a fort heureusement exprimé cet aspect de la Tradition catholique, et comment elle fait de notre foi, au sein du relativisme général des esprits, en même temps un objet de scandale et un centre d'attraction : « Croire à une vérité immuable, voilà, Messieurs, ce qui nous distingue, nous catholiques, et nous donne notre physionomie dans le monde où nous vivons présentement.

Il ne serait peut-être pas faux d'y voir deux classes d'hommes. Il y a ceux qui se sentent portés par « le fleuve des choses, » comme ils disent, d'un mouvement éternel. Pour eux la seule chose fixe, c'est qu'il n'y a pas de fixité. Ils appellent vrai ce qui va dans le sens du mouvement et ils reconnaissent toute loi à ce qu'elle n'est pas contredite. Ce sont voyageurs à la découverte, et c'est leur joie à se sentir ainsi détachés. Ceux-là, Messieurs, c'est presque tout le monde de la pensée, hors le catholicisme. Et puis, il y a ceux qui ne nient pas le mouvement, certes, mais tiennent qu'il pivote autour de points d'attaches fixes, qu'il eut son point de départ, qu'il a son point d'arrivée, qu'il a sa loi et enfin que ce qui le meut est immuable.

Sans doute, c'est au regard de beaucoup, une charge pour le catholicisme que ses dogmes. Une vérité qui fut, qui est et qui sera, c'est le scandale de la mentalité relativiste que les spéculations erronées ont faite à l'esprit. Mais nous ne cachons pas le scandale. Nous ne sommes pas des timides. Nous avons des dogmes, qui sont si j'ose dire, plantés en plein courant des choses, et contre lesquels tout le flot peut donner ; comme est par exemple d'affirmer la résurrection de Jésus-Christ. Que seulement cette position soit emportée et tout est perdu pour nous. Nous le disons après saint Paul : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine. » Et il ne nous reste plus qu'à dire : « Nous avons espéré en vous, nous serons confondus éternellement. »

Voilà notre position à nous dans le monde de la pensée. Et si

II

Par la Tradition, la Révélation devient en second lieu la richesse commune des fidèles. Saint Vincent de Lérins, que nous aurons l'occasion de citer à propos du développement dogmatique, exigeait d'une vérité, pour la reconnaître comme catholique, qu'elle ait été crue « *ubique, semper et ab omnibus* », c'est-à-dire partout, toujours et par tous. Nulle formule ne saurait être plus exclusive de tout individualisme.

Le fidèle catholique doit donner sa foi aux doctrines qui ont été crues de tout temps « *quod semper* ». L'apostolicité, c'est-à-dire le fait de se rattacher à l'enseignement du Christ et des apôtres est un caractère indispensable de toute vraie doctrine. Il en résulte que la foi catholique est un héritage transmis de génération en génération, et commun à toutes depuis les origines chrétiennes. Il est aisé dès lors de comprendre pourquoi l'Eglise répugne invinciblement à toute nouveauté doctrinale. Non qu'elle exclue le progrès dans la connaissance de la vérité ni qu'elle ait peur des termes nouveaux, — elle n'a jamais hésité à les créer ou à les adopter pour exprimer sa pensée et la situer vis-à-vis d'erreurs nouvelles. Mais elle n'a rien à ajouter ni à retrancher, en substance, à la vérité enseignée par le Christ. Cette fidélité est toute la raison d'être de

l'on essayait de nous définir, peut-être nous désignerait-on assez en disant que nous sommes, au milieu du relativisme mouvant, les gens pour qui l'absolu existe. « *Les tendances anti-intellectualistes et l'enseignement* », Discours prononcé à la Rentrée des Facultés catholiques de Lyon, le 6 novembre 1912, p. 20-21.

l'autorité doctrinale. Tel est le sens de l'attitude prise par le suprême Pasteur vis-à-vis du modernisme ; c'est la condamnation non pas de l'effort de la pensée moderne pour étudier à sa manière la vérité chrétienne, mais la prétention de la renouveler en son fond. Le dépôt de la Révélation ne saurait être altéré.

Pour être traditionnelle et par suite vraiment catholique, la doctrine doit avoir été crue par l'Eglise universelle : « *quod ubique* ». La promesse d'assistance a été faite, non aux individus chrétiens, ni à telle école, mais à l'Eglise, au chef et au troupeau uni au chef. La garantie de la vérité ne se trouve que dans la collectivité et l'unité. L'hérésie est contraire à la doctrine catholique, parce qu'elle est essentiellement une pensée individuelle, un choix parmi les croyances de la communauté chrétienne, et non pas seulement la prétention d'exercer sa personnalité à penser la vérité admise par tous dans toute l'Eglise. Tandis que l'hérésie a des vues étroites, exclusives, auxquelles échappe une partie de la vérité, la doctrine orthodoxe exclut les vues partielles et partiales, elle maintient l'équilibre des points de vue qui caractérise le catholicisme. Dès les premiers siècles chrétiens ce contraste apparaît. Le docétisme méconnaissait la nature humaine du Christ et voyait seulement sa divinité. L'arianisme d'autre part niait sa divinité. Ces hérésies résultaient de l'étroitesse d'esprit de tel penseur ou de telle école. Au contraire la doctrine du catholicisme condamne l'exclusivisme qui prétend limiter la vérité à ce que l'esprit individuel, local ou national en peut saisir. Elle retient et met en équilibre les vérités fragmentaires perçues et soulignées par les hérésies, sans subordonner jamais le maintien de la vérité intégrale

aux difficultés momentanées de la raison ni à ce qu'on pourrait appeler les modes intellectuelles d'un pays ou d'une époque. C'est ainsi qu'elle affirme à la fois la divinité et l'humanité du Christ, la liberté et la grâce, constatant la donnée fournie par la Révélation comme un fait dont l'existence ne saurait être mise en doute, soit que le mystère en échappe complètement aux prises de la raison, soit qu'il puisse recevoir quelques lumières des explications des théologiens.

Enfin, la possession traditionnelle de la vérité dans l'Eglise est commune à tous « *quod ab omnibus* ». Quelles que soient les lumières exceptionnelles dont Dieu peut favoriser telles âmes privilégiées, la Révélation publique, objet de la Tradition catholique est identiquement la même pour tous. Entre les pasteurs et les fidèles il existe une égalité parfaite quant aux articles du Credo. Les théologiens peuvent assurément posséder une connaissance plus scientifique que les simples fidèles de l'objet de leur foi, mais cette foi n'en demeure pas moins substantiellement pour eux la même que pour tous, qu'on la considère soit dans les vérités qu'elle embrasse, soit dans la grâce indispensable à l'acte de foi surnaturelle.

Bien plus, l'inégalité fondamentale qui existe entre les divers degrés de la hiérarchie et les fidèles quand il s'agit de la dispensation officielle et de la sauvegarde de la vérité n'a plus cours quand il s'agit de sa mise en valeur par la réflexion ou de ses applications dans la vie chrétienne. L'Esprit souffle où il veut et utilise à son gré le génie et la bonne volonté. Sans faire partie de l'Eglise enseignante, tel penseur peut profiter pour lui-même et faire bénéficier l'Eglise universelle es lumières exceptionnelles qu'il tient de Dieu, soit

par des communications extraordinaires de l'Esprit-Saint, soit par son génie naturel. Saint Thomas d'Aquin ne faisait point partie, n'étant pas évêque, de l'Eglise enseignante. Et pourtant l'Eglise ne trouva rien de mieux à faire que de s'approprier le trésor accumulé de sa réflexion théologique.

De même, la foi de l'Eglise, qui s'exprime par sa prière et sa liturgie (*lex orandi*) et par sa morale et sa discipline universelle (*lex agendi*) aussi bien que par ses symboles (*lex credendi*), peut trouver dans les inspirations de la piété du plus humble fidèle l'occasion d'inventorier avec plus de précision le dépôt de la vérité traditionnelle, et le progrès de la connaissance aboutissant à une nouvelle définition dogmatique peut avoir sa source aussi bien dans les élans de la piété populaire[1] que dans le labeur rationnel des théologiens. C'est ainsi que le dogme de l'Immaculée-Conception a été, si l'expression était permise, une découverte de la piété parmi les richesses doctrinales du culte traditionnel rendu à Marie, conquête réalisée à l'encontre des courants de la théologie savante, plutôt que favorisée par eux. Il devient ainsi manifeste que la mission d'enseigner réservée aux pasteurs, et la garantie de l'infaillibilité ne constituent à aucun titre un privilège aristocratique dans la possession d'une vérité également destinée à tous, et qui bénéficie somme toute, dans le progrès de son expression, de l'initiative pieuse du plus humble fidèle aussi bien que des définitions du magistère suprême.

[1] C'est là ce sentiment des fidèles qui peut être l'une des expressions du *magistère ordinaire* de l'Eglise, dont il sera question à propos de l'infaillibilité ; voir le chapitre suivant.

III

La Tradition catholique a enfin un caractère *humano divin*, et en conséquence la possession de la vérité est vivante et progressive.

La Tradition constitue, nous l'avons vu, un dépôt que l'Eglise transmet sans y toucher. Mais pour être fidèle, cette transmission doit elle aboutir au « fixisme » intellectuel, au culte des formules immuables et à l'esclavage de la lettre ? La conséquence serait de diminuer et de tuer la vie de l'esprit qui consiste en une assimilation personnelle de la vérité. Mais il n'en est rien ; dans le catholicisme, la vérité est vivante à cause du caractère à la fois humain et divin de l'institution ecclésiastique qui continue l'œuvre de l'Incarnation.

Que la doctrine soit vivante c'est un fait facile à constater et sur lequel nous insisterons bientôt en apportant des exemples.

C'est l'œuvre de l'Esprit-Saint que de garantir la fixité substantielle de la Tradition chrétienne, dans la diversité des mentalités et des milieux historiques. Mais parce qu'Il est un Esprit vivifiant, Il n'a point recours à un artifice humain et précaire, comme serait la répétition d'une formule unique à l'exclusion de toute explication nouvelle. L'Esprit divin dirige l'activité de l'esprit humain pour empêcher l'altération du trésor dont Il a la garde, mais cet exercice de la raison humaine sur le dépôt révélé n'en est point empêché.

Le catholicisme fait au contraire le plus large possible la part de la personnalité humaine dans la trans-

mission de sa doctrine. Le Christ n'a pas écrit lui-même, nous ne savons pas qu'il ait commandé d'écrire, l'Église a existé, fondée sur la foi en Jésus-Christ avant que fussent rédigés les premiers écrits du Nouveau Testament. Les apôtres et les premiers écrivains apostoliques n'ont écrit que par occasion et toujours leur enseignement écrit se réfère à un magistère vivant qui l'authentique et lui donne sa valeur. Après les apôtres, au cours des siècles, un grand nombre d'écrivains, les Pères et les Docteurs fixent par écrit la Tradition de l'Église. Mais c'est encore à titre de témoins de cette Tradition qu'ils écrivent. Leurs écrits sont des instruments d'information au service du magistère vivant, c'est lui qui juge de leur valeur comme il a d'abord dressé le canon des Écritures authentiques. Or, le catholicisme entend rester fidèle à cette méthode primitive dans la détermination des rapports entre l'Écriture et la Tradition vivante.

Si par Tradition on entend non seulement cette partie de la Révélation chrétienne qui n'a pas été recueillie par écrit dans les livres du Nouveau-Testament, mais, en prenant le mot dans son sens large, comme la transmission de toute la Révélation chrétienne et le dépôt lui-même qui est transmis dans son intégrité, nous devrons préciser ainsi la relation de l'Ecriture Sainte à la Tradition.

Au point de vue de leur nature. l'Écriture Sainte se présente comme une partie de la Tradition judéo-chrétienne fixée par écrit, avec le secours spécial de l'inspiration, aux divers moments du développement de la Révélation. L'Écriture ne comprend qu'une partie de la Révélation, tandis que la Tradition, quant à son objet, s'étend à toute la Révélation. L'Écriture est fixée

à jamais, la Tradition continue à se développer et aboutit à de nouvelles définitions dogmatiques. L'Ecriture renferme toutefois, comme partie de la Tradition, les portions les plus importantes de l'enseignement révélé, et voilà pourquoi la pensée catholique se réfère toujours à l'Écriture comme source première de la Révélation et régulatrice du développement dogmatique. L'Ecriture enfin est inspirée, tandis que les autres textes qui expriment la Tradition de l'Église ne le sont pas, et ne sont le fruit de l'assistance du Saint-Esprit que dans des conditions précises et limitées.

Quels sont maintenant les rapports de ces deux sources de la doctrine catholique au point de vue de leur usage ? L'Ecriture, si on la considère non plus comme un simple document historique, mais comme source dogmatique, est inséparable de la Tradition qui seule rend effective son autorité. C'est la Tradition qui définit les livres canoniques, qui garantit leur inspiration ; c'est elle qui interprète la lettre de l'Ecriture avec autorité, selon l'esprit de la Révélation. Nous touchons ici à l'un des points importants par où se manifeste l'opposition entre le catholicisme et le protestantisme. Le protestant, au moins en théorie, lit personnellement l'Ecriture, et selon ce qu'il y découvre, se forge sa foi. Il juge son Eglise, s'il en a une, au nom de son interprétation personnelle de l'Ecriture, restant toujours libre de la critiquer : il va du livre à la société religieuse. Le catholique au contraire adhère à l'Eglise, au magistère vivant qui exprime la Tradition ; sur son autorité il croit à la valeur divine de l'Ecriture, sous sa direction il l'interprète : il va de l'Eglise au livre. D'un

côté donc interprétation individuelle d'un livre, de l'autre adhésion à un esprit qui s'exprime par l'action vivante d'homme à homme, de personne à personne.

Vivante, la possession de la vérité révélée par l'esprit humain est nécessairement progressive, en ce sens qu'elle acqniert d'une doctrine qui reste identique à elle-même une connaissance d'âge en âge plus explicite. De là vient le développement dogmatique qu'il nous reste à constater d'abord comme un fait, pour en rechercher ensuite les causes, et en noter enfin la reconnaissance officielle par l'Eglise.

Deux exemples établiront le fait. Jésus dit à saint Pierre : « J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille point. Confirme tes frères. Pais mes agneaux, pais mes brebis. Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise. » Or le Concile du Vatican définit que le Pape, dans certaines conditions, est infaillible. Dans l'intervalle qui sépare les promesses évangéliques et les affirmations conciliaires se place tout un développement doctrinal, plus ou moins lent suivant les époques et dont voici les principales données : l'Eglise est sûrement infaillible ; elle possède l'unité, et l'organe de cette unité est le Pape, son chef visible. La conjonction de ces idées donne lieu, non sans un lent travail, à la définition de l'infaillibilité pontificale.

Autre exemple : l'Immaculée Conception. L'antiquité chrétienne professe la doctrine de la parfaite sainteté de Marie saluée par l'ange du titre de « pleine de grâce ». Le 8 décembre 1854, dans la Bulle « *Ineffabilis Deus* », Pie IX définit que la doctrine selon laquelle, dès le premier instant de sa conception, la Sainte Vierge a été préservée du péché originel, fait partie du dépôt

de la Révélation chrétienne. Durant les siècles qui séparent les premiers témoins de la Tradition du pape Pie IX, nous assistons au laborieux épanouissement de cette doctrine. Le Moyen-âge, lié encore chez ses plus illustres représentants par une conception particulière du péché originel, n'admet pas sans des hésitations la doctrine de l'Immaculée conception de la Sainte Vierge. Mais la piété chrétienne, qui fête la Conception de Marie, aide la catholicité à prendre sur ce point conscience de la vérité révélée à l'encontre de certaines difficultés théologiques. Le Concile de Trente, dans le décret sur le péché originel, déclare ne pas comprendre la Sainte Vierge dans la définition de cette doctrine. Enfin l'Immaculée Conception est définie en 1854. Ces deux exemples suffisent à établir péremptoirement le fait du développement dogmatique.

Quelles en sont les causes ? Il y en a d'abord de psychologiques. L'esprit humain ne fait que pas à pas le tour des réalités qui sont l'objet de ses observations et de sa réflexion : peu à peu il en découvre les divers aspects. Plus le sujet de son étude est riche et profond, plus il lui est impossible de l'embrasser d'un seul regard. Or, il n'est pas de matière plus complexe que la Révélation chrétienne, à cause de la part de mystère qu'elle comprend, à raison de son objet qui est Dieu même, par suite de ses répercussions sur la vie humaine, enfin à cause du caractère non scientifique et méthodique que présentait sa première expression.

Le développement a aussi des raisons historiques. Ce sont les milieux intellectuels différents qu'a traversés le message évangélique. Il a été porté du monde juif au monde grec, d'où est résultée la nécessité d'expliquer

la même doctrine en fonction d'exigences intellectuelles et de mentalités philosophiques très différentes. Ce sont aussi les révolutions qui sont venues transformer la connaissance de la nature et de l'homme lui-même. Ainsi, l'interprétation du récit de la Création doit tenir compte des acquisitions de la science géologique que ne soupçonnaient pas les anciens. Dans l'esprit des hommes d'une époque, il ne peut manquer de se produire, par l'influence de la pensée profane sur la tradition religieuse, un alliage entre la Révélation proprement dite et des croyances purement humaines qui ne sont que l'enveloppe momentanée d'une vérité permanente. Le développement aura pour effet de laisser tomber les éléments purement humains que le progrès de la science profane ou de l'expérience séculaire a rendus caducs. Ainsi en admettant que la doctrine des fins dernières, du jugement général ait été liée, chez les premières générations chrétiennes, à l'idée de la « Parousie », du retour prochain du Christ glorieux, le temps a fait peu à peu justice de cette erreur de perspective associée passagèrement dans certains esprits aux espérances authentiques de la foi chrétienne.

Le développement dogmatique n'est pas seulement un fait qu'enregistre l'historien des doctrines. Il rentre à titre de doctrine authentique dans la croyance officielle de l'Eglise. Et cette doctrine n'est pas nouvelle, elle n'est pas née du désir qui aurait poussé des penseurs modernes à mettre la théologie à la mode en adoptant l'idée d'évolution. Nous en trouvons l'expression déjà très nette dans le *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins qui date du v^e^ siècle :

« Mais peut-être dira-t-on : La religion n'est donc

susceptible d'aucun progrès dans l'Eglise du Christ ? Certes, — il faut qu'il y en ait un, et considérable ! qui serait assez ennemi de l'humanité, assez hostile à Dieu pour essayer de s'y opposer ? Mais sous cette réserve, que ce progrès constitue vraiment pour la foi un progrès et non une altération : le propre du progrès étant que chaque chose s'accroît en demeurant elle même, le propre de l'altération qu'une chose se transforme en une autre. Donc, que croissent et que progressent largement l'intelligence, la science, la sagesse, tant celle des individus que celle de la collectivité, tant celle d'un seul homme que celle de l'Eglise tout entière, selon les âges et selon les siècles ! — à condition que ce soit exactement selon leur nature particulière, c'est à-dire dans le même dogme, dans le même sens, dans la même pensée. »

Ici, l'auteur introduit une comparaison tirée de la croissance du corps humain qui reste le même tout en développant ses proportions, puis il conclut : « Ces lois du progrès doivent s'appliquer également au dogme chrétien : que les années le consolident, que le temps le développe, que l'âge le rende plus auguste : mais qu'il demeure pourtant sans corruption et inentamé, qu'il soit complet et parfait dans toutes les dimensions de ses parties et, pour ainsi parler, dans tous les membres et dans tous les sens qui lui sont propres : car il n'admet après coup aucune altération, aucun déchet de ses caractères spécifiques, aucune variation dans ce qu'il a de défini [1] ».

Le Concile du Vatican n'a fait que reprendre et consacrer l'idée et les termes mêmes de saint Vincent de

[1] *Saint Vincent de Lérins*, traduction de Labriolle (Bloud), pp. 92-95.

Lérins[1]. Les théologiens ont donné une expression technique à cette doctrine ; ils expliquent que la Révélation chrétienne étant close à la mort des apôtres, le développement doctrinal qui s'effectue dans l'Eglise ne saurait être qu'*accidentel*, et non *substantiel*. En d'autres termes il consiste dans une possession plus explicite de la vérité déjà connue en son fond par la première génération chrétienne.

Si le catholicisme s'oppose donc au modernisme et au protestantisme libéral qui portent atteinte à la fixité de la doctrine et à sa substance, il s'oppose tout autant à l'erreur du protestantisme primitif, qu'on pourrait appeler le fixisme. Sous prétexte de revenir à l'Evangile et au christianisme des premiers âges, les réformateurs méconnaissaient le progrès dans l'expression de la doctrine et la croissance des institutions ecclésiastiques, qui sont la condition et le fruit de la vie. C'est encore aujourd'hui l'erreur des Eglises orientales séparées qui s'en tiennent aux sept premiers Conciles œcuméniques et renient comme illégitimes toutes les acquisitions postérieures du développement dogmatique.

Le catholique au contraire, s'il se rattache au passé par la chaîne solide d'une Tradition ininterrompue, fait revivre sans cesse le passé et fait fructifier le trésor de la doctrine. En communion avec l'Eglise de son temps il admet tous les dogmes actuellement définis, et travaille à préparer pour la conscience collective de l'Eglise de nouvelles acquisitions explicites. L'attachement le plus scupuleux à la Tradition vivifie son esprit parce que cette Tradition est vivante.

[1] Concile du Vatican, constitution *de Fide Catholica*, Chap. IV.

Le principe du développement « joue un rôle « considérable dans les controverses qui s'agitent « encore présentement entre catholiques et protestants, « et fournit un argument puissant en notre faveur. « On conçoit en effet que si le christianisme tout en- « tier prend incessamment de nouveaux aspects en « demeurant d'ailleurs le même dans son fond, « si cette modification est une loi de l'histoire, une « société ne peut être vraiment chrétienne qu'à la « condition de reconnaître ou tout au moins de ne « point méconnaître cette loi fondamentale, d'être « toujours à l'unisson de l'Eglise, de s'avancer du « même pas, de ne pas rester en arrière, de ne pas « imiter le judaïsme, qui pour rester fidèle à Moïse « n'a pas suivi Jésus. Ceux-là seuls sont vraiment « catholiques qui marchent de conserve avec l'Eglise « vers la pleine possession de la vérité. Ainsi, par « exemple, les hérésies sont mortes les unes après les « autres parce qu'elles n'ont pas voulu la suivre sous « prétexte de rester fidèles à la lettre de l'Evangile. « L'anglicanisme qui nous reproche nos prétendues « nouveautés doctrinales, nos dogmes de luxe, notre « théologie de déductions n'est, lui aussi, qu'un chris- « tianisme amoindri et qui retarde. — Dans le sein « même du catholicisme il n'est plus possible de soute- « nir certaines opinions librement professées aux siè- « cles précédents. C'est ainsi que les vieux catholiques « en refusant d'admettre l'infaillibité pontificale sont « restés comme des épaves abandonnées sur le che- « min. Ceux-là retardent qui ne suivent pas l'Eglise « dans les manifestations authentiques de sa vie intel- « lectuelle ou morale, et ce retard est pour eux, sans « qu'ils s'en doutent toujours, le malheur suprême.

« Ils s'arrêtent à mi-chemin, croyant trouver le repos « sur le rivage ; mais le navire ne ralentit pas sa mar- « che, il s'avance avec une majesté sereine vers de nou- « velles terres et de nouveaux cieux, laissant derrière « lui les imprudents qui l'ont quitté [1] ».

Cette doctrine d'une vérité vivante ne saurait porter atteinte à l'intégrité de la Révélation, car elle appelle comme complément indispensable l'idée d'un magistère vivant et infaillible, régulateur autorisé du développement dogmatique.

[1] Newman, *Le développement de la doctrine chrétienne* ; traduction de H. Brémond (Bloud) ; Lettre-préface de Mgr Mignot, p. IX.

CHAPITRE III

—

LE CATHOLICISME

III. — L'Infaillibilité de l'Eglise et du Pape

Une doctrine vivante et qui se développe comme le dépôt traditionnel de la vérité catholique, requiert pour sa transmission et sa conservation un magistère vivant, telle est la conclusion que suggérait l'idée du développement dogmatique. Quelles sont les garanties de vérité assurées, d'après la doctrine catholique, au magistère vivant, et dont il fait bénéficier tous les fidèles qui acceptent son enseignement et se soumettent à sa direction ? Tel est l'objet de la présente leçon destinée à rappeler : I, la nature de l'infaillibilité de l'Eglise et du Pape ; II, son objet et ses limites ; III, le lien qui rattache la doctrine de l'infaillibilité aux traits constitutifs du catholicisme que nous avons pris soin de souligner déjà à plusieurs reprises.

I

Quand nous parlons de l'infaillibilité de l'Eglise, il s'agit évidemment de l'Eglise enseignante, car l'Eglise enseignée ne saurait bénéficier de la garantie de vérité

assurée par le Christ à son Eglise que par son union avec les pasteurs à qui il a été dit « Celui qui vous écoute m'écoute ».

La doctrine de l'infaillibilité n'est pas nouvelle, et ne date pas, comme certains semblent parfois le croire, du Concile du Vatican. Elle est aussi ancienne que l'Eglise elle-même.

Nous la voyons affirmée dès les premiers temps de la prédication apostolique au Concile de Jérusalem. Les apôtres prirent ensemble une décision qu'ils formulèrent en ces termes[1] : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer aucun fardeau au delà de ce qui est indispensable ». Auraient-ils osé s'exprimer ainsi, s'ils n'avaient eu conscience que Dieu même était avec eux quand ils décidaient ce qui était à croire et à pratiquer ?

Cette doctrine a été en quelque sorte classique de tout temps. Les Conciles réunis dès les premiers siècles pour définir l'orthodoxie, en face des hérésies, n'ont aucunement pour objet de proposer leurs définitions comme des opinions humaines, établies sur des preuves de raison, mais comme la vérité divine s'imposant à la foi sous peine d'anathème et garantie à l'Eglise par le charisme d'infaillibilité qui est en elle. L'attachement à la Tradition que nous avons souligné comme un trait caractéristique de l'esprit catholique implique, chez tous les Pères qui l'ont exprimé, un saint Irénée, un Tertullien, la foi à la garantie divine de vérité que suppose dans l'Eglise la transmission du dépôt révélé.

La même foi se précise dans la doctrine du *magis-*

[1] Actes des Apôtres, XV, 28.

tère ordinaire. Pour que la garantie d'infaillibilité soit assurée à l'Eglise, il n'est pas nécessaire que sa croyance soit fixée par le *magistère solennel*, dont les définitions dogmatiques sont le fruit, il suffit qu'elle soit indiscutablement attestée dans la vie de tous les jours. Et les formes de cette attestation sont variées. C'est la prédication moralement unanime des évêques ; c'est la pratique universelle de l'Eglise quand elle implique, en matière de liturgie notamment, l'affirmation d'une doctrine : par exemple, l'adoration des espèces consacrées suppose nécessairement la foi à la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. C'est encore le consentement des Pères et des théologiens. C'est enfin le sentiment commun des fidèles.

Ainsi l'Eglise s'est toujours crue infaillible et jamais d'ailleurs le corps des pasteurs n'a cru ni professé qu'il pouvait être infaillible en dehors du Pape, centre de l'unité de l'Eglise. Quelle fut donc la question débattue et la précision nouvelle apportée dans la doctrine par le Concile du Vatican ?

Il s'agissait de déterminer si le Pape, pour jouir du privilège de l'infaillibilité, a besoin de voir ses définitions ratifiées par le reste de l'Eglise enseignante, par exemple par un Concile œcuménique, — ou bien si par le seul fait que le Souverain Pontife définit, toute l'Eglise est nécessairement avec lui, et si par conséquent ses définitions sont irréformables par elles-mêmes.

Le grand schisme d'Occident avait créé un courant théologique qui se perpétua en France dans le gallicanisme, et suivant lequel le Concile aurait été supérieur au Pape. Imbus encore de l'esprit qui avait inspiré les doctrines gallicanes, alors même qu'ils ne

les professaient plus, un certain nombre des évêques du Concile du Vatican étaient opposés, sinon à la doctrine même de l'infaillibilité pontificale, du moins à sa définition qu'ils jugeaient inopportune.

Le Concile vint mettre fin à toute controverse en définissant que l'infaillibilité du Pape ne dépend point de l'assentiment du reste de l'Eglise enseignante.

Il n'y a donc pas lieu de distinguer entre l'infaillibilité de l'Eglise et celle du Pape, puisqu'en pratique il s'agit d'une seule et même réalité. « Le Pontife romain, dit le Concile du Vatican, lorsqu'il parle *ex cathedra*, est doué, par l'assistance divine qui lui a été promise dans la personne du bienheureux Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Eglise fut pourvue, lorsqu'elle définit une doctrine sur la foi ou les mœurs, et par conséquent de telles définitions sont irréformables par elles-mêmes, et non en vertu du consentement de l'Eglise [1] ».

A la lumière de cette définition il est aisé d'écarter certaines confusions qui, pour être grossières, n'en sont pas moins très répandues, surtout dans les milieux protestants. Quelques extraits de journaux, textuellement reproduits, nous fourniront la preuve d'erreurs qu'on aurait peine à croire si courantes, et l'occasion de rétablir dans sa teneur exacte la doctrine authentique de l'Eglise.

On confond infaillibilité et impeccabilité. Dans le *Journal de Genève* [2], en première page, au premier article, nous lisons : « Ce matin, les conditions de la santé du pape (Léon XIII) étaient stationnaires ;

[1] Const. *Pastor æternus...*, cap. 4 ; Denzinger, Enchiridion, n° 1682.

[2] N° du 19 Juillet 1903.

aucun changement ni en bien, ni en mal ; dans la journée de vendredi, il avait eu un entretien avec son confesseur, M. Pifferi. Qu'est-ce qu'un pape infaillible peut bien avoir à dire à son confesseur ? » Le *Bund*[1], dans un article sur les poésies latines de Léon XIII, mentionne les vers d'une si touchante humilité chrétienne que le pape a écrits quelques jours avant de mourir, et s'étonne « de n'y point trouver trace du sentiment que doit éprouver un homme qui se croit infaillible ».

On fait du privilège de l'infaillibilité l'équivalent d'une incarnation divine dans la personne du Pape. Dans le *Journal de Genève*[2], en première page également, nous lisons dans un article sur le pape Léon XIII : « Ce pape modeste et sage fut le premier pontife élu sous le régime du dogme nouveau qui faisait de lui un homme infaillible, quelque chose comme un homme-Dieu, car la faculté de se tromper est tellement inhérente à la nature humaine qu'un homme qui ne se trompe jamais n'est plus un homme. »

Enfin on ne se rend aucun compte des conditions très précises et des limites très exactement déterminées que la doctrine catholique impose à l'exercice de l'infaillibilité pontificale. « S'il crut à l'infaillibilité du Pape, puisque l'Eglise l'enseigne, dit encore le *Journal de Genève*[3] en parlant de Léon XIII, nous sommes persuadés que modeste comme il l'était il n'en tira point cette conséquence que Joachim Vincenzo Pecci fut à l'abri de l'erreur comme des autres faiblesses humaines. »

[1] N° du 12 Juillet 1903.
[2] N° du 21 juillet 1903.
[3] N° du 21 juillet 1903.

Redisons donc, puisque ceux-là mêmes qui seraient le plus capables de s'informer avec exactitude, s'obstinent dans d'étranges errements, que l'infaillibilité n'est pas l'impeccabilité. Ce n'est pas non plus le privilège d'abolir et de refaire la loi morale qui s'impose naturellement à la conscience et de tracer à son gré les frontières entre l'honnêteté et le vice. Ce n'est pas davantage l'omniscience, ni une sorte d'union hypostatique qui ferait du Pape comme une incarnation de la divinité. L'infaillibilité est une prérogative d'ordre exclusivement doctrinale, laquelle suppose sans doute une intervention divine, mais réduite, si l'on peut dire, à son minimum. Elle ne comporte en effet aucune *révélation* de vérités nouvelles et n'a d'autre raison d'être que d'assurer la conservation de la Révélation judéo-chrétienne, close à la mort du dernier apôtre. L'Esprit-Saint n'intervient pas en l'esprit du Pape comme dans celui des écrivains sacrés auteurs des livres canoniques. On sait que *l'inspiration* dont furent privilégiés les auteurs de nos livres saints, est un secours divin surnaturel et extraordinaire en vertu duquel l'Esprit divin provoque, dirige et soutient tout leur travail, en sorte qu'il en garde toute l'initiative et la responsabilité en qualité d'auteur principal. — L'infaillibilité au contraire, laisse au Pape l'initiative humaine des actes de son magistère, elle ne le dispense d'aucun des labeurs qu'entraîne le devoir naturel de s'informer des sujets sur lesquels il portera une définition, elle lui garantit seulement *l'assistance* tutélaire de l'Esprit-Saint qui écarte pour lui les risques d'erreur.

Au surplus, ce ne sont pas tous les enseignements sortis de la bouche du Souverain Pontife qui se trou-

vent garantis par cette assistance. En vertu de la définition conciliaire citée plus haut, le Pape n'est infaillible que quand il enseigne *ex cathedra*, c'est-à-dire, quand son magistère réalise les conditions suivantes :

1° Il doit parler comme Docteur et Pasteur suprême de l'Eglise et non, en conversation ou dans des écrits, en qualité de simple Docteur privé [1].

2° Il doit porter une sentence *définitive*. Il ne s'agit pas d'une simple exhortation, il est nécessaire que *la foi* soit commandée. Même dans une constitution dogmatique, l'exposé des motifs, les arguments apportés, telle partie narrative ne sont pas garantis par l'infaillibilité qui ne s'applique qu'à la partie *dispositive*, celle dont l'objet est de réclamer *précisément* la foi pour telle doctrine.

3° Pour que son enseignement soit infaillible il faut que le Pape ait l'intention d'obliger l'Eglise universelle. Il n'est pas nécessaire qu'il s'adresse de fait à toute l'Eglise, mais s'il ne parle qu'à une portion de la communauté catholique, il faut qu'il ait l'intention d'obliger néanmoins tous les catholiques.

4° L'infaillibilité n'est assurée à l'enseignement pontifical que s'il s'agit de matières qui concernent *la foi*

[1] Cette distinction du Pape considéré comme Docteur universel ou comme simple Docteur privé n'est pas purement théorique, comme en fait foi le cas du Pape Jean XXII. Dans diverses prédications, celui-ci avait soutenu l'opinion que les âmes pures de tout péché étaient bien admises au ciel après leur mort, mais ne jouiraient de la vision béatifique qu'après la résurrection du corps et le jugement général. C'était là une opinion personnelle, dont il avait d'ailleurs préparé la rétractation lorsque il fut surpris par la mort, et que le pape Benoit XII condamna en définissant que le séjour du ciel implique dès maintenant la vision intuitive pour les bienheureux. Cf. Dictionnaire de théologie, art. *Ciel*, col. 2510, et art. *Benoit XII*.

et les mœurs. Et c'est ce qu'il nous reste à préciser en traitant plus en détail de l'objet et des limites de l'infaillibilité.

II

C'est un point de foi que le Pape est infaillible quand, les précédentes conditions de l'infaillibilité étant réalisées, son enseignement porte sur le contenu de la Révélation divine dont les sources sont pour nous l'Ecriture Sainte et la Tradition.

L'infaillibilité s'étend encore à des vérités qui, sans faire partie de la Révélation divine, se trouvent avec elle en si étroite connexion, qu'elles sont nécessaires à la conservation, au développement et à la définition du dépôt révélé. Telles sont par exemple certaines vérités de fait. Que Pie XI ait été légitimement élu Pape, ce n'est pas une vérité contenue dans la Révélation, et cependant si elle pouvait être révoquée en doute, et si l'Eglise n'avait pas le pouvoir de la garantir au besoin infailliblement, la vérité révélée concernant l'existence d'un pouvoir souverain, centre de l'unité catholique, serait pratiquement exposée en danger d'être méconnue.

Nous devons à l'objet direct de l'enseignement infaillible, à savoir la vérité révélée, un acte de foi divin et catholique. La foi qui est due à l'objet indirect de cet enseignement est dite médiatement divine ou encore ecclésiastique. L'objet de la Révélation en ce cas c'est l'autorité infaillible elle même et non pas les vérités qu'elle enseigne.

La détermination de l'objet indirect de l'infaillibilité n'est pas sans soulever des controverses théologiques

dans le détail desquelles ce n'est pas le lieu d'entrer. Sans revenir sur l'objet du magistère ordinaire de l'Eglise, et pour nous borner à celui du Pape, retenons seulement que toute parole du Souverain Pontife, et même tout acte de son magistère suprême ne comporte pas nécessairement la garantie de l'infaillibilité. Il serait plus vrai de dire que les enseignements pontificaux regardés par tous les théologiens sans contestation, comme infaillibles, les définitions *ex cathedra* sont relativement rares. Et pour nous rendre un compte assez exact de la proportion qui existe habituellement entre l'ensemble des actes du magistère suprême et celle de ses décisions auxquelles est indubitablement attachée l'infaillibilité, il sera bon de passer en revue les diverses manifestations du pouvoir d'enseigner qui appartient au Pape. Ce sera la vraie manière d'acquérir une connaissance concrète des limites de l'infaillibilité.

Distinguons d'abord les constitutions doctrinales du Souverain Pontife et les décisions des congrégations romaines.

Le Pape peut émettre des sentences définitives irréformables et par conséquent infaillibles, telles sont la définition de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge portée en 1854, ou encore celle de l'infaillibilité pontificale proclamée au Concile du Vatican. Mais il peut aussi pourvoir à la sécurité de la doctrine dont il a la garde par une direction, d'ailleurs obligatoire en conscience, mais qui ne constitue pas un jugement absolument définitif. Beaucoup de documents qui émanent du Pape en tant que chef de l'Eglise, et relatifs à la doctrine, rentrent dans cette catégorie et ne sont pas infaillibles. Il est aisé de comprendre que le Pape

exerçant son pouvoir suprême ne soit pas obligé d'en user toujours au suprême degré. Il n'est certes pas, par exemple, de monument doctrinal plus imposant que l'ensemble des Encycliques de Léon XIII. Cependant, abstraction faite des vérités de foi déjà définies qu'ils rappellent, ces documents ne constituent pas des définitions *ex cathedra*, nécessairement infaillibles par elles-mêmes. L'adhésion qui leur est due n'est pas un acte de foi proprement dit, c'est ce qu'on appelle l'assentiment intérieur et religieux. Cet assentiment est *intérieur*, il constitue une véritable adhésion de la volonté et de l'intelligence analogue à celle que le disciple donne habituellement à l'enseignement du maître en qui il a confiance, ou encore l'enfant à la parole de ses parents. Le silence respectueux ne saurait suffire, la soumission de l'esprit est requise quoi qu'elle ne soit pas irrévocable. Cet assentiment est *religieux* parce qu'il est donné à la parole officielle non plus simplement d'un maître humain, mais de la plus haute autorité religieuse qui soit au monde.

Parmi les décisions des congrégations romaines il nous faut distinguer les décisions doctrinales et les décisions disciplinaires. La congrégation du Saint-Office ou de l'Inquisition définitivement établie en 1587, a une compétence exclusivement doctrinale, quoique d'ordre administratif et judiciaire dans toutes les causes qui touchent la foi et les mœurs.

La valeur juridique des décrets dogmatiques du Saint-Office dépend du genre d'approbation qu'ils reçoivent du Souverain Pontife. Ils sont toujours soumis au Pape, préfet de cette congrégation, mais celui-ci peut les approuver *in forma communi*, d'une manière ordinaire, — ou encore *in forma specifica*, d'une

manière spéciale. — De l'approbation commune, il résulte simplement que le Pape laissant sa valeur primitive à l'acte de la congrégation le confirme, en sorte qu'il demeure un décret de la congrégation, il n'est pas un *acte papal* au sens strict, mais seulement un *acte du Saint-Siège*. Tel est par exemple le décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907 qui porte condamnation d'un certain nombre de propositions d'auteurs modernistes. Le Pape n'ayant pas manifesté d'une façon évidente son intention d'obliger la foi de toute l'Eglise au degré requis par l'enseignement *ex cathedra*, nous ne saurions avoir l'évidence que de tels documents comportent l'infaillibilité, puisque ce privilège appartient non à la Congrégation, mais au Pape, et qu'il demeure incommunicable.

L'autorité de ces jugements n'en est pas moins considérable à cause de la mission propre et de la compétence du Saint-Office. Un assentiment intérieur et religieux est exigé de nous. Nous nous trouvons en présence d'une direction d'ordre intellectuel obligatoire, quoiqu'elle vise plus directement la sécurité de la doctrine que sa vérité absolue. Par suite, le savant reste libre de chercher les raisons qui la justifient. Et si, doué d'une vraie compétence, il était amené à reconnaître l'évidence d'une proposition contraire, il aurait le droit et le devoir de soumettre ses vues à la Congrégation, laquelle pourrait très bien revenir sur son acte sans encourir aucun reproche de contradiction. C'est ce qu'elle a fait dans le cas de Galilée. Si l'Eglise n'en exige pas moins, dans ce cas, l'assentiment intérieur, c'est que nous possédons la certitude morale de la doctrine qui nous est enseignée ; de la sorte la prudence intellectuelle ne saurait nuire à la liberté

scientifique. Aussi bien, confondre l'assentiment intérieur et l'adhésion de foi et triompher grâce à cette fausse identification, comme l'a fait M. Loisy [1], c'est commettre une grossière confusion.

L'approbation du Pape est spéciale, *in forma specifica*, quand celui-ci manifeste sa volonté de faire d'une décision de congrégation un acte à lui personnel, de faire intervenir sa propre autorité. En ce cas, l'acte n'est plus simplement un *acte du Saint-Siège*, mais il devient *acte papal*. S'ensuit-il que, de ce chef, il devienne toujours et nécessairement, s'il s'agit d'un décret doctrinal du Saint-Office, une définition *ex cathedra*? On ne saurait l'affirmer avec une certitude absolue : « Il peut y avoir, et il y a en fait, dit le P. Choupin, beaucoup de décrets, approuvés *in forma specifica*, qui ne sont pas des définitions *ex cathedra*, parce que le Saint-Père, tout en donnant une décision, une direction rigoureusement et universellement obligatoire, n'a pas entendu prononcer un *jugement définitif et absolu* sur la question [2] ». Dans le cas où de tels décrets ne sont pas manifestement des définitions *ex cathedra* ils exigent du moins de nous la même adhésion, le même assentiment religieux que nous devons aux constitutions apostoliques non garanties par l'infaillibilité [3].

Jusqu'à la création de la Commission Biblique, le

[1] « On ne voit pas pourquoi le fidèle serait tenu d'engager toute sa foi là où l'Église n'engage pas toute sa responsabilité. » Loisy, *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office et sur l'Encyclique*, p. 39.

[2] Voir L. Choupin, S. J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, p. 51. Nous ne faisons que résumer ici l'enseignement de ce canoniste autorisé.

[3] Voir L. Choupin, p. 55.

Saint-Office était généralement seul compétent pour porter des décrets doctrinaux. Le Pape Pie X, par un *Motu proprio* du 18 novembre 1907, a mis les décisions de cette commission au même rang que « les décrets des sacrées congrégations relatifs à la doctrine et approuvés par le Souverain Pontife. »

D'une manière générale, les décrets édictés par les autres congrégations sont purement disciplinaires. Le Saint-Office porte aussi d'ailleurs des décrets de ce genre, et ce sont les plus nombreux. Il en est ainsi, semble-t-il, des actes par lesquels il prohibe purement et simplement un livre, en l'inscrivant sans autre explication au catalogue de *l'Index*. De telles décisions n'engagent pas l'infaillibilité de l'Eglise.

Il est aisé de faire l'application des données précédentes à deux faits qui ont soulevé et entretiennent encore de nombreuses controverses, le Syllabus et la condamnation de Galilée.

De l'aveu de tous, le Syllabus a, tout au moins, l'autorité d'un document adressé à l'Eglise universelle en matière doctrinale ; il exige donc certainement à ce titre l'assentiment religieux. Est-il un document *ex cathedra*, garanti par l'infaillibilité de l'Eglise ? De graves autorités le soutiennent, cependant l'opinion contraire a des partisans de marque. Il ne nous appartient pas de trancher la controverse, et il nous suffit de savoir qu'aucune solution ne s'impose à l'unanimité des suffrages[1].

Quant à la condamnation de Galilée, les décrets de 1616 et de 1633, décrets de l'Index et du Saint-Office, ne sont pas des actes du Souverain Pontife, mais des

[1] Cf. Choupin, *ouvr. cité*. 3e partie. p. 121.

décisions de congrégations approuvées *in forma communi* ; ils sont purement disciplinaires bien qu'appuyés sur des raisons doctrinales. La question de l'infaillibilité est de toute manière hors de cause [1].

III

Nous avons déjà souligné dans le catholicisme le principe d'autorité, aussi bien que le caractère social. La doctrine de l'infaillibilité de l'Eglise et du Pape fait ressortir ce double aspect de l'Eglise catholique.

Quant au principe d'autorité, il est aisé de saisir que l'infaillibilité n'est pas sans lien avec l'idée même de la Révélation. Aucune société, de quelque nature qu'elle soit, ne saurait subsister et se garder de l'anarchie sans une autorité suprême qui juge en dernier ressort et dont les sentences sont irréformables. Ce principe de sens commun s'applique aussi à la société religieuse, mais avec cette différence que dan le catholicisme il s'agit pour l'autorité suprême de prononcer sur un objet qui n'est autre que la vérité révélée et qui échappe par bien des côtés, ne serait-ce que par les mystères, à la compétence exclusive du tribunal de la raison. L'autorité suprême doit donc être revêtue dans ce cas d'une mission divine Mais celle-ci serait purement illusoire si elle ne comportait une assistance divine, dont l'infaillibilité est la conséquence.

L'histoire du protestantisme permet de saisir sur le vif le lien non seulement logique mais réel qui rattache la Révélation à la mission divine et à l'infaillibilité, si

[1] *Ibid.* 4e partie p. 146.

bien qu'il faut en venir nécessairement à les affirmer ou à les nier à la fois. Le protestantisme ne s'est d'abord attaqué qu'à l'idée d'infaillibilité et de mission divine du magistère, il prétendait bien sauvegarder néanmoins la Révélation. Et pourtant il aboutit aujourd'hui à méconnaître non seulement la Divinité du Christ, sa mission divine, mais même toute idée de révélation proprement surnaturelle.

L'Eglise catholique, nous l'avons vu, prétend continuer l'Incarnation. En particulier, elle enseigne la vérité religieuse comme le Christ et avec le Christ qui l'assiste et dont le Pape n'est que le Vicaire visible. Or, le Christ ne peut se tromper, et si le Pape n'était pas infaillible dans l'exposé de la doctrine, il faudrait nier que le Christ demeurât présent dans son Eglise et continuât à assister son Vicaire. Le lien qui rattache l'Eglise à l'Incarnation exige donc aussi l'infaillibilité.

Nous avons constaté, en étudiant la Tradition catholique, qu'elle est vivante et progressive. Tout en demeurant identique à elle-même, elle se développe par la découverte et l'affirmation explicite d'aspects et de conséquences encore inaperçus. Pour que ce développement puisse s'opérer sans aboutir à une altération sous l'influence dissolvante des hérésies, pour que le dépôt révélé reste semblable à lui-même au sein de l'activité incessante de la pensée qui le met en œuvre, une autorité vivante est nécessaire pour diriger la pensée commune de l'Eglise au milieu des écueils innombrables de l'erreur. L'insuffisance d'un livre, tout inspiré qu'il soit, est évidente, c'est encore le protestantisme qui en fournit la preuve. Mais, pour que l'enseignement de l'autorité vivante puisse s'imposer

à la foi comme interprétation de la parole de Dieu de préférence à toutes les opinions contraires, il faut qu'il soit infailliblement assisté de Dieu. Aussi voyons-nous les théoriciens modernes du développement dogmatique, les Moehler, les Newman insister sur l'existence nécessaire d'une autorité infaillible, organe de contrôle du développement. C'est ainsi que l'infaillibilité se rattache au principe d'autorité.

Cette doctrine n'est pas davantage étrangère au caractère social essentiel au catholicisme. L'infaillibilité du Pape n'est autre que celle de l'Eglise. Le Pape est infaillible relativement aux mêmes objets et dans les mêmes conditions que l'Eglise. Dire, comme le définit le Concile du Vatican, que le consentement du reste de l'Eglise n'est pas nécessaire pour que ses sentences soient infaillibles, cela ne veut pas dire que le Pape pourrait être en contradiction avec le reste de l'Eglise, mais au contraire qu'une telle opposition ne saurait exister, l'Eglise ne se concevant pas sans le Pape qui en est la tête. C'est pour l'Eglise que le Pape est infaillible. Un tel privilège est personnel en ce sens qu'il est attaché à la personne du Pape, mais il n'est pas personnel en ce sens qu'il serait une faveur dont le Pape userait dans un esprit d'égoïsme à son profit exclusif. Au contraire, tous les fidèles sont appelés à y participer à leur manière, grâce à l'assistance divine assurée à l'unité catholique. Pourvu qu'il reste uni à l'Eglise catholique, tout fidèle est assuré de bénéficier d'une vérité non seulement certaine et solide, mais divinement garantie. Et l'on peut dire que la raison d'être de l'infaillibilité est dans cette garantie même, assurée à toute l'Eglise. Si personnelle qu'elle paraisse à première vue, l'infaillibilité pontificale possède en

réalité un caractère éminemment et même uniquement social. Ainsi se trouve encore souligné un des traits essentiels du catholicisme.

La mesure de l'esprit catholique se manifestera donc par l'attitude à l'égard du magistère vivant. Et dans la docilité à l'endroit de l'enseignement catholique, le croyant doit garder la mesure même qui est réclamée par l'Eglise, et veiller par conséquent à ne point tomber dans l'un ou l'autre des deux excès opposés qui le menacent. D'une part, il ne doit pas ménager son obéissance cordiale à toutes les directions de l'Eglise, même quand la foi proprement dite n'est pas requise. En corrigeant, quand le devoir l'exige, ses vues propres, il n'a pas à craindre de diminuer sa personnalité. Son sacrifice, avantageux à l'Eglise parce qu'il assurera une plus parfaite unité au corps mystique du Christ, ne sera pas moins profitable pour lui. En se soumettant au magistère assisté du Saint-Esprit, ou du moins qui a mission de le guider, il ne fait pas autre chose que s'incliner devant la vérité et il y gagne d'être délivré de toutes les illusions et étroitesses d'un point de vue trop personnel.

Mais s'il doit se garder scrupuleusement de tout minimisme en fait de soumission au magistère de l'Eglise, il ne doit pas moins éviter toute exagération et tout ce qui ressemblerait à une surenchère. Ce n'est pas rester dans la vérité, c'est donner à tous les esprits du dehors qui jugent l'Eglise d'après l'attitude de ses fidèles, une idée fausse et repoussante du catholicisme que d'accorder par exemple un assentiment de foi là où l'Eglise ne demande qu'une obéissance disciplinaire. A plus forte raison y aurait-il un véritable abus à transformer les moindres paroles, même les

conversations privées de l'autorité, en autant de définitions *ex cathedra*. La simplicité et la droiture de son obéissance à l'égard du Vicaire et des représentants du Christ, éclairée par la connaissance exacte des divers degrés de l'enseignement ecclésiastique, préserveront de ces excès le croyant dûment instruit et assureront une pureté sans mélange à son esprit catholique.

CHAPITRE IV

LE CATHOLICISME

IV. — Le rôle de l'Église dans l'œuvre de la Sanctification

L'œuvre de la religion dans l'homme, selon le catholicisme ne se borne pas à éclairer l'esprit pour lui garantir la vérité révélée, elle est beaucoup plus profonde. L'Église a la prétention d'atteindre le fond même de l'âme humaine, les inclinations les plus secrètes de la volonté pour les sanctifier. Le résultat d'un tel travail ne se réduit pas à des émotions religieuses, par exemple au sentiment de la confiance. Il s'agit pour le catholique d'une justification authentique ; par delà la zone des dispositions conscientes, la grâce réalise une transformation réelle de notre âme.

Qu'est-ce donc que la grâce ? C'est Dieu envisagé dans sa vie intime et en tant qu'il se donne à la créature pour lui communiquer cette vie divine ; c'est l'Esprit-Saint s'établissant dans une âme, pour y dessiner l'image du Christ, pour établir dans cette âme des dispositions d'esprit et de volonté semblables à celles de l'âme du Sauveur, de manière à nous faire vivre de la vie même de Jésus. L'Esprit-Saint suscite d'abord dans l'âme quelque désir d'imiter le Christ.

Si celle ci répond à ces impulsions par les actes de foi, d'espérance, d'amour, de pénitence, l'Esprit-Saint viendra habiter en elle, la transformant à l'image du Christ, développant en elle ses dispositions, tout en respectant sa personnalité. L'Esprit-Saint demeurant habituellement dans l'âme, c'est la grâce habituelle ou sanctifiante ; son action transitoire, soit du dehors, soit du dedans, pour développer la vie nouvelle, c'est ce qu'on appelle la grâce actuelle. A mesure que l'âme correspond davantage à cette grâce, ses actes sont plus méritoires. Ainsi l'œuvre de la justification, d'après la doctrine catholique, est réelle, intime, profonde, quoique mystérieuse et échappant le plus habituellement aux prises certaines de la conscience. Ajoutons que, par son caractère même, elle est toute gratuite et relève d'une initiative divine.

L'intervention de l'Eglise dans la genèse et le développement de cette vie surnaturelle a pour effet d'y souligner les caractères généraux que nous avons déjà signalés comme distinctifs du catholicisme. I. Elle affirme le caractère essentiellement *divin* de cette œuvre ; II, elle atteste sa nature *humano-divine* conforme au plan de l'Incarnation ; III, enfin elle la rend essentiellement collective et *sociale*.

I

Les moyens dont l'Eglise dispose pour assurer la grâce à ses fidèles sont la prière et les sacrements.

D'où vient la valeur de la prière catholique ? C'est d'abord de ce qu'elle est collective, mais c'est surtout et essentiellement de ce que cette prière

est la prière même du Christ. La liturgie est significative à cet égard. Elle s'adresse à Dieu par le Christ « *per Christum Dominum nostrum* ». Seul le Christ est le médiateur parfait, qui sait ce qu'il faut demander et qui, le demandant avec autorité, est sûr d'être exaucé. Même la prière isolée du chrétien tire son prix de ce qu'elle est faite en union avec l'Esprit du Christ, alors même que le fidèle n'en prendrait pas, au moment de prier, une conscience actuelle. A plus forte raison en va-t-il ainsi quand on se propose explicitement l'union avec Jésus-Christ, en s'unissant à la prière de l'Eglise et en se modelant sur elle. C'est de la même source que les bénédictions de l'Eglise données aux personnes et aux objets tirent leur efficacité : avec l'Eglise, c'est le Christ qui agit. L'acte central du culte catholique, la Messe, tient son prix infini de ce qu'elle est le sacrifice du Sauveur où le prêtre n'intervient qu'en qualité de ministre visible. Ainsi toute l'économie du culte marque en traits accentués la nature divine de la prière catholique,

Il en va de même des sacrements. Ce sont des rites qui représentent et produisent la grâce. Leur but principal est donc de tendre à réaliser dans l'âme et à perfectionner l'œuvre de la justification. Leur résultat essentiel échappe donc à l'observation directe, il n'est pas appréciable du dehors ; on ne saurait donc juger équitablement de leurs effets au simple point de vue de la moralité humaine bien qu'ils tendent normalement à la perfectionner. Ces sacrements qui pénètrent toute la vie humaine, de la naissance à la mort, d'une influence surnaturelle ont pour résultat de produire et d'augmenter la grâce, comme un effet lié nécessairement à l'administration des rites, pourvu

qu'il n'y ait pas d'obstacle de la part de la liberté humaine.

La doctrine sacramentelle s'exprime dans la formule suivant laquelle les sacrements agissent *ex opere operato*. Elle a été définie par opposition à l'opinion en vertu de laquelle les sacrements opéreraient *ex opere operantis* c'est-à-dire qu'ils tireraient toute leur valeur des dispositions subjectives que le rite aurait pour effet de susciter dans les âmes. C'est cette conception subjective que le Concile de Trente a voulu écarter et condamner. Les dispositions du sujet gardent d'ailleurs une grande importance : elles peuvent annuler la grâce et elles la mesurent, mais elles ne la produisent pas. Celle-ci ne dépend ni de la sainteté du ministre, ni des dispositions du sujet à titre de causes productives, car ce serait faire de la grâce une œuvre humaine ; elle dépend du respect exact de l'intention du Christ, interprétée par l'Eglise, et par là est maintenu le caractère essentiellement divin de la justification.

Cette doctrine sacramentelle n'aboutit pas, comme on nous le reproche souvent, à une sorte de magie ou de superstition. Il arrive aussi que, vu de loin et regardé d'un coup d'œil superficiel, l'attachement aux rites sacramentels peut paraître parfois tomber dans le formalisme. Mais une connaissance exacte de la doctrine fait justice de telles interprétations. La magie consisterait à s'imaginer qu'un geste humain pourrait réussir à s'emparer de Dieu pour le mettre à la portée de l'homme ; au contraire la doctrine catholique du sacrement maintient le dogme fondamental de la gratuité absolue de l'ordre surnaturel. Au moment même où Dieu met sa grâce à la disposition de l'homme

par les sacrements, l'Eglise nous enseigne que la valeur propre de ces rites leur vient uniquement du lien qui les rattache à l'institution du Christ.

Le rappel des dispositions requises répond au reproche de formalisme. Pourquoi Léon XIII a-t-il rejeté la validité des ordinations anglicanes ? C'est que certains rites avaient été supprimés et qu'ainsi le dessein que se propose l'Eglise dans la collation du sacrement de l'ordre avait été délibérément écarté. Ce fait met dans son plein jour la doctrine en vertu de laquelle le sacerdoce dans l'ordre de la sanctification n'a droit à aucune initiative propre, et loin d'être entre le Christ et les fidèles un intermédiaire gênant, n'est que le moyen providentiel dont la seule raison d'être est d'assurer le contact permanent et authentique entre le Sauveur et les âmes croyantes, conformément à l'institution divine.

Il est donc certain que le dogme de l'efficacité *ex opere operato* des rites sacramentels constitue une affirmation solennelle du caractère essentiellement divin de la sanctification.

II

Une fois de plus, nous allons constater ce trait du catholicisme qui fait de lui comme une continuation de l'Incarnation ; cette caractéristique demeure vraie, qu'il s'agisse du don de la grâce ou de l'éducation de la liberté humaine répondant aux avances divines.

Le Fils de Dieu lui même s'est fait homme pour sanctifier les hommes. Non seulement il a pu leur parler leur langue, mais il a fait de ses actions humaines et

par-dessus tout de ses souffrances l'instrument de leur Rédemption. Il a donc mérité par sa vie et sa passion, inauguré dans sa vie publique, la rémission des péchés. L'Eglise, fidèle aux méthodes de l'Incarnation, use d'un culte et de rites qui sont comme les gestes visibles par lesquels le Christ continue à exprimer et à réaliser, au profit de chaque génération, son œuvre de salut.

Dans les autres religions, le plus souvent l'élément corporel et visible des croyances et des rites est une cause d'égarement. La plupart des erreurs viennent des sens et de l'imagination qui prennent le pas sur la raison, et le vêtement sensible des cultes purement humains les entraîne à des corruptions de l'idée de Dieu, à un anthropomorphisme grossier et même immoral : les dieux de la Grèce et de Rome avaient toutes les passions humaines.

Or, tandis que dans les religions non chrétiennes, le culte extérieur devient à la longue une cause d'erreur et de déchéance morale, dans le christianisme catholique, conformément au plan de l'Incarnation, le corps de la religion, le sacerdoce, constituent l'élément sauveur, le moyen normal et habituel par lequel la grâce invisible vient vivifier les âmes. Et, puisque tout rite suppose l'action humaine, c'est celle-ci qui sert en définitive le plus ordinairement de véhicule à la grâce divine. Ainsi le Fils de Dieu fait homme pour sauver les hommes poursuit dans le catholicisme son œuvre humano-divine.

L'Eglise se conforme au même plan dans l'éducation de la liberté humaine dont la grâce exige la collaboration.

Ce sont des procédés très humains en même temps

que divins, auxquels elle a recours pour la formation morale des fidèles grâce à l'action du sacerdoce. Ce sont des hommes qui inculquent aux autres hommes la vérité religieuse. Mais, en dehors de la prédication, le catholicisme est riche en procédés pédagogiques très bien adaptés à la nature humaine.

Nous ne sommes pas seulement des intelligences, des âmes, nous sommes des hommes ; à cause de notre nature à la fois spirituelle et corporelle les sentiments, les passions, les impressions de la sensibilité ont plus de prise sur nous que les idées pures. S'il est vrai que les idées mènent le monde, il n'est pas moins certain qu'elles ne le font qu'en s'incarnant en sentiments et en images, en devenant en quelque sorte chair et sang comme nous.

C'est aussi un fait d'expérience, sur lequel la psychologie contemporaine a jeté une vive lumière, que notre vie psychique ne se compose pas seulement de cette portion qui tombe sous les prises de notre conscience claire, mais qu'il y a en nous un fond très riche d'idées, de sentiments, d'habitudes qui échappent à la perception distincte de la conscience et qui n'en constituent pas moins comme un capital précieux pour notre vie spirituelle. Or il est également établi que l'éducation de cet « inconscient » ou de ce « subconscient » s'obtient beaucoup plus efficacement par des actes qui donnent un corps à l'idée que par de pures théories et des abstractions. La répétition même machinale de tels gestes biens choisis auxquels est associée une idée réussit à façonner nos habitudes beaucoup mieux que le plus lumineux exposé du plus expérimenté manieur d'idées. Il se trouve précisément que l'Eglise, dans l'éducation religieuse de l'âme hu-

maine, ne se contente pas de la prédication, mais fait encore appel à un ensemble cohérent des plus complètes leçons de choses.

Observons le culte catholique avec toutes les contributions qu'il requiert de la part des arts : architecture, sculpture, peinture, musique ; portons notre attention sur les minutieuses observances de la liturgie qui règle la pompe extérieure du culte. Il est facile de voir que l'Eglise a officiellement adopté, béni et sanctifié tous ces moyens extérieurs qui visent à atteindre l'âme par les sens. Quel contraste avec le protestantisme qui a redouté l'usage du culte extérieur comme une corruption de la religion et l'a supprimé ou réduit le plus possible. Assurément un tel usage ne va pas sans abus ; telles âmes s'y absorbent et négligent la religion intérieure. Mais l'écueil des abus qu'elle est la première à stigmatiser ne fait pas oublier à l'Eglise la bienfaisance d'un recours bien ordonné à ces moyens.

Elle y fait appel non seulement dans son culte, mais dans cette partie de sa législation qui vise l'éducation ascétique qu'elle donne à ses enfants. L'ascétisme élémentaire du jeûne et de l'abstinence fournit à tous l'occasion d'affirmer la maîtrise de la raison sur les sens dans les détails de notre vie la plus matérielle et incarne notre idéal moral et religieux. L'ascétisme supérieur qui réalise les conseils évangéliques et s'exprime dans les vœux, la vie religieuse, le célibat ecclésiastique est encore une application excellente de cette méthode du catholicisme qui ne permet pas aux idées et aux sentiments de rester stériles, mais fait aboutir toutes les intentions à des actes extérieurs et leur donne en quelque sorte un corps en des pratiques

très bien adaptées aux exigences corporelles et spirituelles de l'être humain.

Dans la poursuite du progrès moral, le catholique trouve encore les mêmes ressources. A côté des préceptes moraux, l'Eglise présente des modèles concrets de la vertu chrétienne. C'est d'abord le Christ, souverain modèle de perfection humaine à raison de sa divinité même. Mais au Christ sont associés tous ceux qui ont librement voulu participer à sa vie par leurs efforts et leurs vertus, la Sainte Vierge, saint Joseph, et tous les héros de la sainteté que l'Évangile a suscités à toutes les époques, sous tous les cieux et dans les conditions les plus diverses. Ils offrent ainsi les réalisations les plus variées de la perfection chrétienne, vies d'une pureté sans mélange ou vertu reconquise par le rude effort de la pénitence ; imitation du Christ dans l'éclat des fonctions publiques les plus hautes, ou témoignage d'amour de Dieu et du prochain dans le cadre le plus humble de la vie domestique. Chacun trouve ainsi à sa portée, en même temps que l'exemple conforme à sa situation et à son tempérament personnel, l'encourageant spectacle d'une faiblesse humaine, originairement semblable à la nôtre, soutenue et transfigurée par la toute-puissance du secours divin. Par ce culte très humain, qui est au premier chef une continuation des méthodes de l'Incarnation, puisqu'il n'est que l'extension du culte rendu au Verbe incarné, les âmes les plus simples et les plus grossières, ou celles, si nombreuses même parmi l'élite, que rebuterait la métaphysique sont puissamment soutenues dans leur effort pour s'élever à Dieu. Voilà pourquoi, tandis que le protestantisme a écarté comme une corruption du christianisme le culte des

saints, le catholicisme y voit un auxiliaire très actif dans la prédication de la loi évangélique. Aussi bien, l'Église le maintient et le développe d'âge en âge, malgré les déviations inévitables qu'y glisse parfois la faiblesse humaine et qu'elle est la première à condamner. Produire des saints par la contagion de l'exemple lui paraît une fonction essentielle de son ministère, et garantir à la bonne volonté des fidèles d'authentiques modèles une des prérogatives, le plus souvent exercées de son magistère assisté de Dieu.

Sans insister davantage sur ces manifestations diverses des formes à la fois humaines et divines de la vie catholique, et dont chacune fournirait l'objet d'une étude approfondie, nous sommes en droit de conclure que la sanctification des âmes qui lui sont confiées est revêtue par l'Eglise du caractère humano-divin qui lui appartient à titre d'extension de l'Incarnation.

III

Le catholicisme groupe les hommes pour les faire communier non seulement avec Dieu et avec le Christ, mais aussi pour les associer entre eux et échanger leurs biens spirituels. Dans la toute première communauté chrétienne, la ferveur de l'esprit chrétien était telle que les biens matériels appartenaient à tous. Avec l'extension de la société chrétienne, un tel état de choses ne pouvait évidemment durer, mais ce qui subsiste, c'est la mise en commun des biens spirituels, ce qu'on apelle « la Communion des Saints ».

D'après l'enseignement catholique, l'union des hommes entre eux est d'abord la condition de leur

union avec Dieu. La prière et le sacrifice du Christ, en même temps qu'ils sont des actes divins, sont des actes collectifs, ils appartiennent à toute l'Eglise : le prêtre, à la Messe, prie en union avec tous les fidèles et pour tous. Il n'existe pas un seul acte de la prière ecclésiastique officielle qui soit purement individuel. Dans toute messe, si l'offrande du sacrifice comporte un bienfait spirituel conforme aux intentions de ceux qui ont demandé la célébration de la messe, et des grâces personnelles au prêtre, l'Eglise universelle n'en reste pas moins la bénéficiaire du sacrifice offert en son nom. Le même caractère social se retrouve dans les sacrements. Tandis que l'indignité du ministre ne porte pas atteinte à leur validité, celle-ci au contraire requiert non seulement que les rites soient scrupuleusement accomplis, mais encore que le ministre ait l'intention de faire ce que l'Eglise entend réaliser en les lui confiant. La Sainte Communion exprime admirablement, par la participation au même banquet divin, l'égalité de tous les chrétiens devant Dieu, et l'union entre eux est l'un des effets de l'Eucharistie sur lesquels les Pères de l'Eglise primitive se plaisent à revenir avec le plus d'insistance.

L'union entre les hommes est donc aussi un effet de leur union avec Dieu. La charité qui les rattache à Dieu et leur assure la possession de la grâce sanctifiante, leur permet de mettre en commun leurs bonnes œuvres, elle fait que celles de chacun appartiennent à tous les autres. Pour ne pas rester dans l'imprécision, rappelons qu'au sens théologique du mot une bonne œuvre est une œuvre honnête, moralement bonne, faite en état de grâce. Or cette œuvre a une valeur multiple que les théologiens ont distin-

guée de la manière suivante : elle augmente d'abord la grâce sanctifiante ; c'est la valeur méritoire ; elle est accompagnée de la rémission des péchés, c'est la valeur propitiatoire. Le mérite est inaliénable, sauf pour le Christ, et il en est de même de la valeur propitiatoire. Ainsi la vie morale individuelle est absolument sauvegardée. Mais l'individu ne reste pas isolé dans son effort vers Dieu. Outre la valeur méritoire et propitiatoire, la bonne œuvre a une valeur impétratoire, c'est-à-dire une valeur de prière pour obtenir des grâces, elle donne des droits à des grâces actuelles. Et de plus elle doit nous obtenir, avec la rémission des péchés, la remise de la peine due aux péchés, et c'est la valeur satisfactoire. Or, si les valeurs méritoire et propitiatoire sont inaliénables, il n'en est pas de même de la valeur impétratoire et satisfactoire. Voilà pourquoi nous pouvons prier les uns pour les autres, et obtenir ainsi des grâces actuelles au profit du prochain. Voilà pourquoi chaque fidèle peut disposer en faveur de ses frères, de la valeur satisfactoire de ses œuvres : on peut expier pour les péchés d'autrui lorsqu'ils sont déjà pardonnés.

La grâce du Christ crée entre les fidèles une si complète union que la communication des biens spirituels peut s'effectuer non seulement entre les chrétiens qui vivent sur la terre et forment l'Eglise militante, mais aussi entre l'Eglise du ciel, composée des saints, l'Eglise du purgatoire et l'Eglise de la terre. Les indulgences, le culte des saints, la prière pour les morts et la dévotion aux âmes du purgatoire, ne sont autre chose que des applications de cette doctrine générale. Les satisfactions infinies du Sauveur et les satisfactions surabondantes de la Sainte Vierge et des saints sont mises, par l'Eglise, à la disposition de ceux

qui les demandent, en accomplissant les bonnes œuvres prescrites à cette fin. L'indulgence est la rémission de la peine temporelle due au péché qui résulte de cet accomplissement dans les conditions morales prévues par l'Eglise.

Les bienheureux qui sont dans le ciel, en présentant à Dieu les mérites de leur vie sainte, intercèdent pour leurs frères de la terre et acquièrent pour eux des grâces actuelles. En retour, les hommes sur la terre prient les saints et les vénèrent. Cet échange est l'un des bienfaits du culte des saints.

Enfin, les justes qui sont sur la terre offrent leurs satisfactions pour les âmes du Purgatoire ; certaines indulgences sont applicables à ces âmes. Ils peuvent offrir les satisfactions infinies de Notre-Seigneur dont l'application surabondante se fait dans le Saint Sacrifice de la Messe. Les âmes du purgatoire, en retour, intercèdent pour leurs bienfaiteurs et, sinon immédiatement, du moins lorsqu'elles sont admises au ciel, obtiennent pour eux des grâces de confirmation ou de progrès dans l'amitié divine, ou des grâces de conversion. Ajoutons que de telles prières sont exaucées parce qu'elles sont faites par des âmes justes, c'est-à-dire unies au Sauveur par la grâce. Le Christ demeure donc le lien, le centre de l'unité chrétienne. Il apparaît ainsi que le catholicisme, dans ce qui le constitue le plus intimement, est une religion sociale. Il ne l'est pas seulement parce que sa morale a des répercussions sociales très importantes, parce qu'il prêche la fraternité, la justice et la charité qui doivent se manifester dans les relations qui concernent les intérêts temporels, il est social parce qu'il comporte essentiellement un échange généreux des richesses surnaturelles, un véritable communisme spirituel.

*
* *

Au terme de cette étude sur l'Eglise catholique, il est possible de condenser en quelques propositions l'ensemble des remarques qui nous ont été suggérées.

Si nous désignons par les mots « Eglise invisible » ou « âme de l'Eglise » l'union mystérieuse des âmes avec Dieu et entre elles par suite de leur communion avec Dieu, et si nous entendons par « Eglise visible » ou « corps de l'Eglise » l'union des fidèles en une société visible et apparemment distincte de toute autre société humaine, nous pourrons caractériser le type du christianisme catholique par opposition au type protestant. Pour le protestantisme, au moins en théorie, c'est l'Eglise invisible qui possède la priorité et c'est d'elle que naît l'Eglise visible. Le fidèle d'abord uni à Dieu spirituellement donne ensuite son adhésion à telle société de fidèles qui exprime et peut développer sa vie religieuse individuelle supposée préexistante. Selon le catholicisme au contraire, c'est parce que l'homme reçoit de la société visible des fidèles et du magistère vivant l'annonce de la bonne nouvelle, la foi, puis les moyens de justification, c'est parce qu'il reste en communion avec cette Eglise visible qu'il entre et qu'il demeure dans l'amitié divine [1]. Et c'est cette adhésion normalement nécessaire au corps de l'Eglise pour faire partie de son âme qu'exprime la formule classique « Hors de l'Eglise, point de salut ».

Mais nous savons aussi quelles réserves nécessaires ou du moins quelles explications appelle une expression aussi catégorique. D'après l'enseignement

[1] Cette opposition est soulignée par Moehler, voir Goyau, *Moehler*. Bloud, p. 352 sq.

catholique il est obligatoire de se rattacher au corps de la véritable Eglise, quand on ne l'ignore pas de bonne foi. Mais pour quiconque se trouve de bonne foi dans une telle ignorance, l'appartenance au corps de l'Église ne saurait être une indispensable condition de salut, et dans ce cas tous ceux qui, aidés de la grâce divine, s'élèvent à l'acte de foi et de charité surnaturelles font partie de l'âme de l'Eglise et sont assurés de leur salut, sans être visiblement membres de cette Eglise[1].

Tel est l'enseignement catholique, que résume le pape Pie IX dans une allocution. « La foi nous oblige à croire que personne ne peut être sauvé hors de l'Eglise apostolique et romaine, qui est l'unique arche de salut hors de laquelle périra quiconque n'y entre pas. Cependant, il faut également tenir pour certain que ceux qui ignorent la vraie religion, sans que ce soit par leur faute, ne peuvent porter aux yeux du Seigneur la responsabilité de cette situation. Maintenant, qui aura la présomption de fixer les limites de cette ignorance, suivant la nature et la variété des peuples, des pays, des esprits et de tant d'autres circonstances si nombreuses ? Lorsque, délivrés des liens de ce corps, nous verrons Dieu tel qu'il est, nous comprendrons par quelle

[1] Certains théologiens, entre autres M. Bainvel, pour rester plus conformes au langage traditionnel, rejettent la distinction entre l'âme et le corps de l'Église. Ils préfèrent dire que l'appartenance au corps de l'Eglise est toujours indispensable au salut, mais elle peut être apparente, visible aux regards humains, ou invisible et connue seulement de Dieu, quoique réelle par le désir. Cette présentation de la doctrine ne diffère d'ailleurs nullement de la précédente en ce qui concerne la condition de ceux qui ignorent de bonne foi la véritable Eglise. Voir Bainvel, *Hors de l'Eglise pas de salut*, Etudes, 5 août 1902.

étroite et magnifique union sont reliées la miséricorde et la justice divine... Mais les dons de la grâce céleste ne feront jamais défaut à ceux qui, d'un cœur sincère, veulent être régénérés par cette lumière et la demandent [1] ».

Ce texte souligne fort heureusement la place importante que tient l'Eglise visible dans l'économie du salut, en même temps il fait justice de l'intolérance qu'on lui prête souvent et qui lui ferait damner tous ceux qui ne se rattachent pas extérieurement à elle.

Cette relation entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible explique et résume les caractères essentiels du catholicisme que nous avons eu maintes fois l'occasion de rappeler ; elle fait voir en quoi il est une religion d'autorité, fondée sur la mission divine du magistère vivant et du sacerdoce visible ; elle rappelle qu'il est une religion humano-divine, usant des procédés de l'Incarnation pour faire servir les éléments humains à l'expression et à la réalisation de l'élément divin ; elle explique pourquoi il est une religion sociale et collective, dans laquelle l'union à la hiérarchie, symbole et moyen de l'union de tous les fidèles avec le Christ, donne naissance à une société catholique au sens rigoureux du mot, c'est-à-dire une et universelle, où, dans le respect des droits inaliénables de l'individu, se réalise au plus haut degré la possession et la mise en valeur collectives des bienfaits de la Rédemption.

[1] Pie IX, Denzinger, 1504.

CHAPITRE V

—

LES ÉGLISES DE L'ORTHODOXIE GRÉCO-RUSSE : LE CHRISTIANISME NATIONALISÉ

On peut ramener à trois types principaux les formes non-catholiques du christianisme ; celui qui a conservé le principe d'autorité et le caractère objectif du catholicisme, tout en portant atteinte à l'unité visible de l'autorité, — telles sont les Eglises issues du schisme grec ; à l'opposé, se trouve le christianisme antiautoritaire, inspiré par l'individualisme, — c'est le protestantisme proprement dit, issu de la Réforme du XVI^e^ siècle ; enfin nous rencontrons un troisième type, intermédiaire entre les deux premiers, mélange hybride de christianisme autoritaire et de christianisme individualiste, — c'est l'anglicanisme.

Si nous visions à une énumération complète des chrétientés orientales séparées, nous devrions mentionner et examiner des sectes antiques détachées de l'Eglise avant le schisme grec et qui subsistent encore aujourd'hui, ce sont : les Nestoriens formant l'Eglise chaldéenne qui compte environ 180.000 fidèles ; les Eutychiens ou Monophysites, Jacobites de Syrie, Coptes d'Egypte et d'Ethiopie, ancienne Eglise d'Arménie, au nombre de 6.580.000. — Quelques sec-

tions de ces divers groupes ont été d'ailleurs réunies à l'Eglise catholique en conservant leurs rites et s'appellent grecs unis, chaldéens unis, etc. (1.100.000)[1]. — Malgré leur importance numérique, ces sectes, immobilisées dans l'état où elles se trouvaient au moment de leur séparation, ne représentent pas un type de christianisme bien original par rapport aux Eglises orthodoxes, ni susceptible d'entrer en concurrence, au point de vue de l'avenir religieux et de la conquête de l'humanité moderne, avec les autres fractions du christianisme. Aussi pouvons-nous sans dommage les laisser de côté dans l'étude synthétique que nous poursuivons.

Les Églises issues du schisme grec comprennent plus de 100 millions de fidèles ; elles sont autonomes. Les principales d'entre elles sont : le patriarcat de Constantinople, qui garde vis-à-vis des autres une principauté d'honneur ; les patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem ; l'Église Russe, la partie la plus considérable par le nombre de ses fidèles et sa vie religieuse ; l'Église de Grèce, détachée depuis 1833 de la juridiction du patriarche de Constantinople ; le métropolitain de Chypre et ses suffragants ; le patriarcat de Carlovitz ; les évêchés du Mont Sinaï et du Monténégro, les Églises de Roumanie, de Serbie, de Bulgarie. Le type commun de ces Eglises, qui se désignent elles-mêmes sous le nom d'Eglises orthodoxes, fera l'objet du présent chapitre.

Pour le mieux connaître, nous nous attacherons I, en remontant aux origines du schisme grec, à noter quelques points d'histoire qui expliquent les carac-

[1] Nous empruntons ces chiffres au P. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, II. p. 4 et 5, 2e édition.

tères essentiels des Églises orthodoxes ; II, à étudier dans l'Eglise russe la réalisation concrète de quelques-unes de ces notes distinctives.

I

Dans les trois premiers siècles du christianisme, il existait une réelle unité ecclésiastique autour de l'Église de Rome. Durant cette période primitive l'expression d'« Eglise grecque » aurait été vide de sens et n'aurait correspondu à aucune réalité. Malheureusement un tel état de chose ne dura pas.

La première origine du schisme doit être cherchée dans les divisions doctrinales qui résultèrent de l'hérésie arienne, et eurent pour effet de détacher en pratique pendant de longues années les Eglises orientales de la communauté d'idées avec Rome [1].

Une autre cause se trouve dans l'influence, sur les affaires ecclésiastiques, de l'empire installé à Constantinople. A la suite de Constantin, les empereurs byzantins, tout en affectant de ne se considérer, par rapport à l'Eglise, que comme des protecteurs, des « évêques du dehors », s'immiscèrent en réalité dans les questions de discipline et de dogme et prétendirent en fait gouverner l'Eglise : le césaropapisme était né. Et pour s'opposer efficacement à leurs prétentions il n'y eut guère que les évêques de Rome. Le Pape devenait donc aux yeux de la plupart des empereurs, un personnage gênant qu'ils s'efforcèrent de diminuer en

[1] On a compté que, depuis la mort de Constantin en 337, jusqu'à la fête de l'orthodoxie en 843, soit pendant une période de 506 ans, les schismes temporaires renouvelés font un total de 248 années de rupture.

lui opposant un antipape dans l'évêque de la nouvelle Rome.

L'ambition des prélats de cour servit la politique impériale. Ce fut elle qui inventa la théorie que la dignité ecclésiastique d'un siège épiscopal dépend de l'importance politique de la ville où il est placé. De ce principe on devait, avec le temps, tirer une triple conséquence. On en viendrait à attribuer la prééminence de la papauté non à la succession du prince des apôtres, mais au fait que Rome était l'ancienne capitale de l'empire. On en conclurait que, Constantinople étant devenue la nouvelle Rome, le siège épiscopal de cette ville ne devait le céder en rien à celui de l'ancienne capitale. Et enfin, par extension, on aboutirait à la conclusion que toute capitale d'un état indépendant doit avoir une primauté indépendante dans l'ordre religieux. Tout le développement historique des Eglises orthodoxes « autocéphales » est contenu dans la théorie primitive imaginée par les évêques byzantins.

Celle-ci ne s'exprime d'abord, il est vrai, que sous une forme timide. Le Canon 3 du premier Concile de Constantinople (381) est ainsi formulé : « L'évêque de Constantinople doit avoir la prééminence d'honneur après celui de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome. » Dans sa teneur littérale ce décret, qui ne fut d'ailleurs jamais accepté par les papes, ne porte pas directement atteinte à la primauté romaine, il est plutôt dirigé contre Alexandrie, mais il atteste la prétention de faire dépendre l'organisation hiérarchique de l'Eglise de son rapport avec l'autorité civile.

Les Orientaux revinrent à la charge au Concile de

Chalcédoine et aggravèrent leur césaropapisme en déclarant ouvertement que la primauté romaine devait son origine au fait que Rome était la ville impériale (Canon 28). Malgré les protestations des papes, les empereurs sanctionnèrent ce décret ; les trois patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem furent, en fait, subordonnés à celui de Constantinople, et, devenu comme le vrai pape de l'Orient, le patriarche de Constantinople prit, à la fin du VI^e^ siècle, le titre de patriarche œcuménique.

Et comme Rome, qui s'opposait à ces prétentions, gardait toujours la supériorité de son origine apostolique, on accrédita à Constantinople la légende de l'Apôtre André premier appelé, le « protoclite », qui aurait fondé l'Eglise de Byzance et lui aurait donné pour premier évêque son disciple Stachys.

Ainsi, la politique des empereurs byzantins tendant à se subordonner entièrement le pouvoir spirituel, et l'ambition des évêques de Constantinople qui la servirent, préparèrent de loin le schisme définitif.

Des causes accessoires vinrent accentuer le malentendu entre l'Orient et l'Occident. L'antagonisme de race et le mépris réciproque entre Grecs et Romains se manifestèrent notamment en ce fait que les Grecs cessèrent d'apprendre le latin et les Latins d'apprendre le grec. Il en résulta que les premiers ignorèrent les Pères de l'Eglise latine, notamment le plus grand de tous, saint Augustin, et que la connaissance que les seconds eurent des Pères grecs par des traductions, fut incomplète et superficielle. Cette ignorance réciproque devait provoquer ou perpétuer dans la suite bien des malentendus dogmatiques.

Enfin, le geste du pape Léon III restaurant, au début

du IXe siècle, l'empire romain d'Occident, au profit de Charlemagne, si justifié qu'il fût, consomma la scission politique entre l'Orient et l'Occident et prépara ainsi la scission religieuse. Il semblait aux byzantins que la papauté était en quelque sorte aux mains des barbares et l'idée césaropapiste ayant prit racine en Orient, l'indépendance à l'égard de cette Eglise romaine, qui favorisait les empereurs d'Occident, allait paraître toute naturelle.

Le schisme dès longtemps préparé fut consommé par l'action de deux patriarches de Constanstinople, Photius et Michel Cérulaire, qui, décidés l'un et l'autre à provoquer la rupture, s'attachèrent à présenter le christianisme latin comme une altération de la vraie religion et comme essentiellement différent du grec. Photius insista de préférence, pour les savants, sur l'aspect doctrinal et notamment la procession du Saint-Esprit, Michel Cérulaire, pour le peuple, sur l'aspect rituel, accusant les latins de pratiques judaïques. Ils inaugurèrent ainsi une lutte qui s'inspirait, quant à la méconnaissance de l'autorité romaine, du césaropapisme, mais faisait surtout étalage de griefs d'ordre dogmatique et liturgique qui n'ont pas cessé d'alimenter la polémique antiromaine chez les théologiens orientaux.

La rupture, d'abord provoquée par Photius au IXe siècle, à la suite de son élévation au patriarcat, que le Pape, la tenant pour illégitime, refusait de confirmer, fut renouvelée par Sergius en 1034 et consommée par Michel Cérulaire en 1054. Le récit des divers incidents qui marquèrent la dernière phase de la rupture n'est pas indispensable à l'intelligence des principes constitutifs de l'orthodoxie. Il suffit de constater que, depuis cette époque, toutes les tentatives de rappro-

chement, celle du Concile de Lyon, en 1275, celle du Concile de Florence, en 1438, aussi bien que les appels de Pie IX, au moment du Concile du Vatican, et ceux de Léon XIII sont restés sans résultat apparent. Pendant que Mahomet II assiégeait Constantinople, on cherchait à faire entendre aux assiégés que les Latins pourraient leur venir en aide. « Non, non, répondirent-ils, plutôt le Croissant que la Tiare. » Cette parole résume d'une façon très expressive les sentiments de l'Orient chrétien séparé à l'égard de l'Eglise de Rome et du catholicisme.

Le principe en vertu duquel l'Eglise de Constantinople s'était émancipée de la juridiction de Rome était comme une arme à deux tranchants. Les Grecs disaient : l'Eglise doit être indépendante, qui relève d'un souverain indépendant, or, l'Orient ne relève plus politiquement de Rome, donc il ne doit plus en dépendre au point de vue religieux. Mais la même raison a été invoquée dans la suite pour justifier la séparation des autres Eglises autocéphales, (russe, serbe, roumaine etc.) d'avec le patriarcat de Constantinople.

Ces Eglises, issues par voie de séparations successives du schisme grec, bien qu'elles n'aient pas entre elles d'unité visible — elles ne constituent pas même une confédération, — et bien qu'elles se distinguen par certaines divergences, offrent néanmoins, à très peu près, le même type de christianisme [1] qu'il s'agit de caractériser, en le rapprochant du catholicisme, pour souligner les traits communs, puis les différences.

De l'Eglise catholique « l'orthodoxie » a conservé

[1] On trouvera des renseignements très détaillés à ce sujet dans R. Janin, *les Eglises orientales et les Rites orientaux*, Paris, 5, rue Bayard.

beaucoup des principes essentiels. Elle admet le principe d'autorité au sens où nous l'avons défini, c'est-à-dire elle professe que l'Eglise du Christ forme une société visible [1] constituée par l'union des fidèles avec une hiérarchie qui a reçu de Jésus sa mission divine.

Pour le catholicisme, la vérité révélée est essentiellement contenue dans la Tradition ; elle n'a pas seulement pour organe l'Ecriture sainte mais encore tout l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Les orthodoxes professent la même doctrine tout en méconnaissant en pratique, la vie du dogme traditionnel et le développement doctrinal.

Le catholicisme croit à l'assistance de l'Esprit-Saint garantie au magistère vivant de l'Eglise. Il affirme en particulier l'infaillibilité pontificale. Bien qu'elles rejettent la juridiction suprême du Souverain Pontife et son magistère infaillible, les Eglises orientales admettent l'infaillibilité de l'Eglise ; pour elles, comme pour les catholiques, l'assistance du Saint-Esprit préserve l'Eglise de l'erreur.

L'Eglise catholique considère que l'œuvre de sanctification inaugurée par l'Incarnation du Verbe se continue identique en substance à elle-même, et que les sacrements institués par le Christ produisent la grâce *ex opere operato*. Les Eglises orthodoxes admettent le même système objectif de justification ; ils ont les mêmes sacrements et leur reconnaissent la même valeur.

Elles font aussi une place importante au culte des saints, — on sait la dévotion des Russes envers les saints et spécialement la Sainte Vierge, — à l'ascé-

[1] Ou plus exactement, selon l'état réel des Eglises orthodoxes, une agglomération de sociétés visibles.

tisme et à la mortification corporelle. En d'autres termes et dans l'ensemble, elles comprennent comme l'Eglise catholique l'intervention divine et la collaboration de la liberté humaine.

Si l'on considère les principes et les sources de la vie religieuse, il n'y a pas de différence essentielle entre le catholicisme et l'orthodoxie.

Même aux yeux de l'Eglise catholique, le pouvoir d'ordre que les évêques orthodoxes tiennent de leurs prédécesseurs, grâce à une succession ininterrompue depuis l'époque du schisme, est réel, en sorte que les ordinations dans l'Eglise orthodoxe sont valides, à la différence de l'anglicanisme. Il en résulte que les messes sont véritables et que le Christ perpétue au sein de l'orthodoxie sa présence eucharistique. Quant au pouvoir de juridiction nécessaire à l'administration valide de certains sacrements, notamment de la pénitence, une concession tacite de l'Eglise catholique permet qu'il subsiste dans le sacerdoce orthodoxe. Les ressources sacramentelles offertes par l'orthodoxie sont donc, en elles-mêmes, et indépendamment de l'usage plus ou moins fréquent qui en est fait, de même nature que celles du christianisme catholique.

Quelles différences séparent donc ces deux formes de christianisme ?

Il importe de distinguer avec soin les divergences liturgiques et les divergences doctrinales, bien que, depuis Michel Cérulaire les polémiques des théologiens orthodoxes les aient toujours confondues ou associées [1].

[1] Comme on peut s'en rendre compte en lisant par exemple la réponse du patriarche de Constantinople, Anthime, à la lettre par laquelle Léon XIII, le 20 juin 1894, conviait à l'union les chré-

La diversité des liturgies — bien que les masses populaires soient portées à y attacher une extrême importance — ne constitue aucunement une différence essentielle entre l'Eglise romaine et les Eglises orthodoxes. Le seul fait qu'il existe des Eglises orientales unies à Rome et dont la langue et les usages liturgiques, par exemple l'usage du pain fermenté dans l'Eucharistie, sont semblables à ceux des Eglises autocéphales, suffit à attester que ce n'est pas dans ce domaine qu'il faut chercher le caractère vraiment distinctif de l'orthodoxie par rapport au catholicisme.

Quant aux divergences doctrinales touchant un bon nombre d'articles de foi — tels que la Trinité, le péché originel, la grâce, la mariologie, les sacrements, l'indissolubilité du mariage, les fins dernières, — sans méconnaître leur importance réelle, on peut toutefois les considérer — puisqu'il s'agit présentement de déterminer le type de christianisme que représente l'orthodoxie — comme secondaires par rapport à celles qui ont trait à la constitution de l'Eglise et plus précisément encore à la primauté du Pontife romain. Nul doute que l'obstacle fondamental à l'entente ne se trouve en ce point.

Pour les orthodoxes, la primauté du Souverain Pontife n'est pas de droit divin, mais seulement de droit ecclésiastique puisqu'elle n'aurait été concédée aux Papes qu'à cause de l'importance du siège de Rome, et qu'elle aurait été ensuite transférée au patriarche de Constantinople au moins en ce qui concerne l'Orient chrétien.

tiens de tous les rites. Cette réponse est analysée et critiquée par Mgr Duchesne dans son livre *Eglises Séparées*, Paris, Fontemoing, 1905, p. 59.

Pour eux, l'Eglise est donc une société aristocratique gouvernée par le collège des évêques. Elle n'a d'autre chef suprême que Jésus-Christ et, le Christ n'ayant pas de vicaire visible sur la terre, l'Eglise est dépourvue d'un organe visible d'unité. Assurément, l'orthodoxie garde encore une certaine unité [1] dans la foi et les moyens de sanctification. Mais il lui manque l'unité de magistère et de gouvernement et il est aisé de constater que les traits qui caractérisent historiquement les Eglises de l'orthodoxie ont tous leur origine et leur explication dans cette différence essentielle qui les distingue du catholicisme.

Elles sont des Eglises nationales, « autocéphales ». Chaque nation, dès qu'elle conquérait son indépendance, voulait son Eglise. Ce fut l'histoire de la Russie, de la Grèce, de la Serbie, de la Bulgarie et des seize Eglises orthodoxes que l'on comptait avant la guerre 1914-1918. Depuis la guerre, en vertu du principe nationaliste, et suivant le sort de leurs nations respectives, plusieurs de ces Eglises s'unissent comme en Yougo-Slavie, plusieurs se créent comme en Finlande, en Pologne, en Albanie etc. Non seulement la juridiction ecclésiastique se mesure aux frontières nationales, mais dans les esprits et les cœurs le sentiment religieux s'absorbe souvent dans le patriotisme, et beaucoup en viennent à ne plus comprendre un christianisme supranational [2]. Les hostilités natio-

[1] Encore qu'il y ait, entre les diverses autocéphalies, des divergences notables, même sur des points de doctrine.

[2] Ainsi s'expliquent certaines attitudes persécutrices, peut être à demi-conscientes, à l'endroit du catholicisme. Par exemple, en Yougo-Slavie l'évêque des Orientaux unis de Yougo-Slavie a été dépouillé de tous les biens d'Eglise, tandis que se crée à Zagreb,

nales se doublent de rivalités entre Eglises autocéphales, allant parfois jusqu'à la lutte à main armée [1]. A tout le moins ces Eglises demeurent-elles isolées les unes des autres, en dépit du titre d'œcuménique que revendique le patriarche de Constantinople.

Le nationalisme entraîne comme corollaire le césaropapisme. Ainsi que l'a remarqué Soloviev, « le chef de l'Etat est le vrai représentant de la nation *comme telle*, et une hiérarchie qui veut être nationale et rien que nationale doit, bon gré mal gré, reconnaître le prince laïque comme son souverain absolu [2]. » Les faits justifient cette déduction, quoiqu'il en soit des protestations émises par tels théologiens contre le principe théorique. C'est ainsi que, jusqu'à la dernière révolution, les évêques russes reconnaissaient par serment le tzar comme leur Souverain Juge, et il en est encore ainsi en Grèce, en Roumanie, en Bulgarie et dans les autres pays orthodoxes [3]. Les fluctuations de la politique ont immanquablement leur contre-coup direct non seulement sur la vie, mais aussi sur le gouvernement de l'Eglise [4].

Si l'orthodoxie retient, aussi bien que le catholi-

en plein pays catholique, une faculté de théologie « orthodoxe », voir d'Herbigny, *L'anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave*, p. 110.

[1] On a vu, par exemple, tel métropolite grec aller reconquérir ses ouailles passées à l'Eglise bulgare, à la tête d'une troupe de soldats turcs et commencer l'évangélisation par le pillage.

[2] Article de l'*Univers*, cité par d'Herbigny, *Un Newman Russe*, p. 273.

[3] En Grèce, par exemple, la constitution ecclésiastique reconnaît que « l'Eglise a pour chef le roi » (art. 1er) ; et que le Synode est placé « sous l'autorité souveraine du roi » (art. 3).

[4] Comme en témoignent les excommunications imposées aux évêques grecs par les gouvernements de Constantin aussi bien que de Vénizélos.

cisme, la Tradition comme une des sources de la vérité religieuse, elle diffère de lui dans sa manière de l'entendre. Pour le catholicisme, l'infaillibilté de l'Eglise n'est pas un privilège du passé chrétien ; il continue à s'exercer non seulement par les Conciles œcuméniques, mais aussi par l'organe du Pape parlant comme chef et docteur de l'Eglise universelle. Assurée d'un contrôle infaillible et toujours actuel, la pensée catholique est vivante, elle obéit à la loi du développement. Sous le choc des hérésies, au contact de la pensée profane, sous l'effort de la réflexion pieuse des croyants, elle tend à prendre sans cesse d'elle-même une conscience plus explicite, à se formuler en des termes plus précis en réponse à de nouvelles erreurs, à déployer toutes les applications de ses principes immuables pour faire face à des circonstances changeantes. Ainsi se manifeste le développement dogmatique [1].

Les théologiens de « l'orthodoxie » ne nient pas, en principe, le développement dogmatique, mais ils le relèguent en fait dans le passé, dans les huit premiers siècles de l'Église. Pour eux la Tradition ne trouve son expression, reconnue de tous comme infaillible, que par l'organe des Conciles œcuméniques [2]. Et depuis le Concile tenu à Nicée en 787, il n'y a plus, d'après eux, de Concile œcuménique ; aux yeux de plusieurs il ne

[1] Voir notre chapitre sur la Tradition.

[2] Même si ces théologiens admettent l'infaillibilité du magistère ordinaire c'est-à-dire de l'enseignement unanime des évêques dispersés dans leurs diocèses, ils ne s'entendent pas sur la question de savoir si en fait, depuis le IXe siècle, l'infaillibilité s'est exercée sous cette forme autrement que pour reproduire la doctrine des sept Conciles œcuméniques. Et la plupart le nient. Cf. *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, art. Eglise grecque, col. 306.

peut même pas y en avoir tant que dure la séparation de l'Eglise romaine et de l'Eglise orientale. Il s'ensuit qu'ils reprochent à l'Eglise romaine les dogmes définis par elle depuis le schisme, et se trouvent ainsi amenés à condamner en fait et dans le présent le développement dogmatique reconnu comme légitime pour le passé. Et leur traditionalisme, leur « fixisme » leur fait donner une interprétation étroitement littérale à la règle de saint Vincent de Lérins, que « l'on ne doit admettre en fait de croyances que celles qui ont été reçues partout, toujours et par tous ». Ils rejettent même toute expression nouvelle, par exemple l'addition du « Filioque » au Symbole ; comme si la même Eglise qui s'est reconnu le droit d'exprimer à Nicée sa foi par des mots non scripturaires, comme le « consubstantiel », et de retoucher, pour le compléter, le Symbole dit des Apôtres, s'était interdit à tout jamais de perfectionner à l'avenir ses formules, pour mieux sauvegarder la doctrine traditionnelle contre les erreurs nouvelles[1] ! Rien d'étonnant, que, s'opposant de cette manière au développement doctrinal, la théologie orthodoxe soit immobilisée dans le culte de son passé, et vive, surtout depuis le XVIII[e] siècle, d'emprunts faits aux catholiques ou aux protestants.

Le même conservatisme immobile se retrouve dans le domaine de l'activité religieuse. L'orthodoxie

[1] On peut constater le fixisme verbal et l'argument tiré du concile d'Ephèse défendant toute innovation en cette matière, aussi bien dans les ouvrages scientifiques connus — l'*Introduction à la Théologie orthodoxe* de Macaire, traduction française, Paris 1857, p. 579 et suivantes, — que dans des écrits polémiques comme l'Encyclique du patriarche Anthime, déjà mentionnée, voir Duchesne, *Eglises Séparées*, p. 75 et suiv.

manque assurément de force d'expansion. Et, tandis qu'avant le schisme, Constantinople avait été un foyer ardent de conquête apostolique, cet élan tombe après Michel Cérulaire : actuellement l'Eglise grecque n'a plus de missions. L'orthodoxie s'est bien établie dans l'Amérique du Nord, mais elle n'y groupe que des émigrés grecs ou russes. Seule la Russie a sérieusement organisé quelques œuvres d'apostolat, mais les résultats obtenus sont médiocres. En général l'esprit de conquête n'existe pas dans les Eglises séparées [1] ; la vie religieuse y attire de nombreux moines, mais qui ne se tournent pas vers l'apostolat. Même si elle n'est pas à prendre au pied de la lettre, la réflexion de Soloviev reste somme toute assez exacte : « Nous avons, en Orient, une Eglise qui prie, mais où est, chez nous, l'Eglise qui agit [2] ? »

II

Il nous reste à relever, dans le passé et le présent de l'Eglise russe, quelques faits significatifs qui viendront illustrer de façon concrète les caractères de l'orthodoxie comparée au catholicisme.

La Russie païenne fut convertie au christianisme vers l'an 1000 par des missionnaires grecs. Elle se trouva ainsi rattachée au patriarcat de Constantinople. Mais à ce moment précis, intermédiaire entre le schisme de Photius et celui de Cérulaire, Constantino-

[1] Voir Bousquet, Les divers schismes d'Orient, dans l'ouvrage *Où en est l'Histoire des religions ?* Paris, 1911, t. II, p. 362-363.

[2] Voir Soloviev, *la Russie et l'Eglise universelle*, p. 5.

ple n'était pas détachée de Rome et l'Eglise russe est donc née catholique de rite Grec et de langue slavonne. Si elle suivit les grecs dans la rupture de l'unité catholique ce n'est pas elle qui la proclama, elle fut entraînée dans le schisme sans l'avoir d'abord elle-même provoqué ni voulu [1].

[1] Le grand penseur russe, plusieurs fois cité par nous, Soloviev, s'appuyait sur ces faits pour prétendre que les portes de l'Eglise romaine « étaient toujours restées entre-baillées pour tous les Slaves, puisque les excommunications historiques frappaient Constantinople et non la Russie », d'Herbigny, *Un Newman Russe, Vladimir Soloviev*, p. 1.

Soloviev écrivait en 1888 : « La Russie n'est pas formellement et régulièrement séparée de l'Eglise catholique ; elle se trouve sous ce rapport, dans un état indécis et anormal, éminemment favorable à l'œuvre de la réunion. Les doctrines fausses et anticatholiques, enseignées chez nous dans nos séminaires et les académies théologiques, n'ont aucun caractère obligatoire pour le corps de l'Église russe et n'atteignent pas du tout la foi du peuple ». Cité par d'Herbigny, *ibid.*, p. 2.

Lui-même ne pensa point, pour se rattacher à l'Église catholique, avoir besoin d'une abjuration proprement dite. Il avait déjà indiqué publiquement à la fin de l'Introduction de son ouvrage *La Russie et l'Eglise universelle*, p. LXVI, sa position doctrinale par la déclaration suivante : « Comme membre de la vraie et vénérable Eglise orthodoxe orientale ou gréco-russe qui ne parle pas par un synode anticanonique, ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu comme tel par saint Irénée, saint Denis le Grand, saint Athanase le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Théodoret, saint Maxime le Confesseur, saint Théodore le Studite, saint Ignace, etc., — à savoir l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise. — Confirme tes frères. — Pais mes brebis, pais mes agneaux ». L'auteur de cette déclaration ne fit d'ailleurs acte d'adhésion à l'Eglise romaine qu'entre les mains d'un prêtre catholique russe exerçant son ministère selon le rite paléoslave. Il entendait marquer par là que, pour lui, catholique ne se confondait pas avec latin. Quoiqu'il en soit de la position personnelle de Solo-

L'histoire constitutionnelle de l'Eglise russe peut être utilement répartie entre quatre périodes d'ailleurs très inégales.

Jusqu'à la fin du xvi^e^ siècle (1589) cette Eglise d'abord rattachée à l'Eglise-mère de Constantinople travailla progressivement et réussit enfin à s'en affranchir. Constantinople étant tombée au pouvoir des Turcs, les Russes se libèrent du joug des Tatars et des Mongols et en 1547 Ivan IV fut couronné empereur de Russie. Et la séparation religieuse, en vertu du principe nationaliste inhérent à l'orthodoxie, ne tarda pas à suivre l'indépendance nationale. En 1589, Jérôme II patriarche de Constantinople, éleva le métropolite de Moscou, Job, à la dignité de patriarche.

Pendant près d'un siècle et demi (1589-1721) l'Eglise russe est autonome. Quelques patriarches mêlés de très près au gouvernement du pays, jouent un rôle de premier plan auprès des tzars, notamment après l'avènement de la dynastie des Romanof (1613). Le premier empereur, Michel, était le fils du patriarche Philarète. Un de ces patriarches, Nikon (1652-1658) homme de haute valeur intellectuelle et morale, voulut porter remède aux pratiques grossières comme aux désordres par une réforme liturgique et morale. Il échoua devant la résistance des grands et l'attachement étroit du peuple à ses traditions et fut déposé. De l'opposition naquit le Rasskol (fente, hérésie, schisme) qui subsiste aujourd'hui avec une hiérarchie distincte, mais s'est divisé en une foule de sectes dont plusieurs furent la proie de

viev, son attitude aide à mieux comprendre ce qui rapproche et ce qui sépare du catholicisme l'orthodoxie russe. Voir d'Herbigny, *Un Newman Russe*, p. 314.

l'illuminisme le plus extravagant [1]. Il serait néanmoins, si l'on en croit des témoignages récents, l'un des refuges de la foi religieuse en face de la révolution [2].

L'autorité du patriarcat sortit diminuée de cette lutte. Pierre le Grand, pour fonder plus solidement son absolutisme, supprima le patriarcat et le remplaça en 1721 par un conseil, le Saint-Synode, composé d'évêques et de fonctionnaires civils. Il fit approuver par le patriarche de Constantinople la constitution nouvelle de l'Eglise russe qui demeura en vigueur jusqu'à la révolution de 1917.

Le Saint-Synode se composait des métropolitains des trois capitales successives de la Russie. Le tsar appelait à siéger à leurs côtés des évêques qui venaient résider quelques mois à Saint-Pétersbourg pour y remplir leurs fonctions. Le clergé séculier et marié y était représenté par deux prêtres : le confesseur du tsar et l'aumônier des armées. Tous les membres du Saint-Synode prêtaient serment de fidélité à l'empereur et si l'un deux cessait de plaire, on le congédiait en le priant, suivant la formule, de « se reposer ». On le voit, la composition de ce conseil avec ses éléments ecclésiastiques consacrait en principe l'indépendance de l'Eglise russe vis-à-vis du pouvoir civil, mais, outre que les membres en étaient désignés par le tsar, à côté d'eux se trouvait un procureur général, lequel était un laïc, délégué de l'empereur. Il était chargé de veiller à la conformité de l'administration ecclésiastique avec les ukases et il avait le droit de veto. En

[1] Voir Tavernier, l'*Eglise Russe et le Rasskol.* Revue Catholique des Eglises, t. I, *p. 5.*

[2] Voir Comte P., *l'Eglise vieille ritualiste en Russie,* Revue Pratique d'apologétique, t. XXXII, p. 480.

réalité rien ne se faisait sans lui, il faisait exécuter les mesures, expédiait les affaires, confirmait les décisions prises. Chaque année c'était lui qui présentait au tzar un rapport sur la situation générale de l'Eglise.

Le Saint-Synode avait pour rôle de sauvegarder la pureté de la foi, l'instruction religieuse du peuple, l'éducation du clergé ; il censurait les écrits des ecclésiastiques traitant de religion ; c'était le tribunal suprême des causes ecclésiastiques. L'usage s'était introduit de réserver à ses membres ecclésiastiques les affaires qui concernaient la censure et la justice ecclésiastique ; le procureur veillait aux intérêts financiers. Comme le Synode ne siègeait d'ailleurs que deux ou trois fois par semaine, en pratique c'étaient des bureaux qui traitaient les neuf dixièmes des affaires qui lui étaient soumises.

Il serait faux de croire que, dans la pensée des Russes, le Saint-Synode avait cessé d'être un organe ecclésiastique par le fait de la présence du procureur général et de l'influence qu'il y exerçait. A leurs yeux, il était comme un Concile permanent, et le tzar n'était pas chef religieux, il obéissait en simple fidèle, en matière de dogme ou de discipline. Le seul chef était Jésus-Christ, et le Concile œcuménique la seule autorité souveraine dans l'Eglise. Le tzar n'intervenait théoriquement que dans les affaires ecclésiastiques qui touchaient à la politique. En fait, on doit reconnaître que les tzars n'ont jamais rien entrepris contre le dogme, mais ils ne se sont pas gênés pour aller contre le droit constitutionnel de l'Eglise, et par le Saint-Synode, ils étaient les maîtres de cette Eglise.

Auprès de chacun des évêques des 69 *éparchies* ou diocèses, un secrétaire laïc nommé par le procureur

représentait comme lui l'autorité civile et la correspondance ainsi que l'administration étaient soumises à son contrôle.

Même en concédant que cette immixtion de l'autorité civile dans les affaires d'Eglise n'était point regardée par les Russes comme un vrai césaropapisme[1] elle ne laissait pas du moins d'avoir des inconvénients pour la vie religieuse. Le clergé y perdait assurément de sa dignité[2].

Cette situation a duré jusqu'à la révolution de 1917, qui a ouvert pour l'Eglise russe une nouvelle période. Avec le tzar, le procureur du Saint-Synode et le Saint-Synode ont disparu ; l'Eglise redevenait libre de pourvoir par elle-même à sa propre organisation.

Elle le fit en réunissant (15 août 1917 du calendrier russe) un Concile Panrusse qui comprenait, à côté de

[1] Nous avons pris soin de noter plus haut que les tzars n'ont jamais prétendu régenter l'Eglise en matière doctrinale. S'il y a lieu de corriger sur ce point les appréciations trop simplistes qui représentaient le tzar comme « le pape » de l'orthodoxie, il semble qu'il faille se garder d'une simplification en sens inverse tendant à écarter de l'orthodoxie russe tout césaropapisme. Ce serait oublier, entre autres documents, le serment prêté par les évêques russes du temps des tzars, lors de leur consécration : et par lequel ils promettaient l'obéissance au Saint-Synode comme à *l'autorité légitime*, ainsi qu'à tous les statuts qu'il pourrait imposer *au gré de sa majesté impériale*. N'y a-t-il pas un césaropapisme caractérisé, d'ordre constitutionnel, dans le fait de reconnaître en principe et pour toujours la souveraineté du pouvoir civil sur l'Eglise, ne serait-ce que dans les matières mixtes qui intéressent à la fois l'Eglise et l'Etat ?

[2] Soloviev note, par exemple, dans *la Russie et l'Eglise universelle*, p. 68, qu'en 1885 un document officiel émanant du gouvernement russe ayant déclaré que l'Eglise orientale avait renoncé à son pouvoir et l'avait remis aux mains du tzar, une seule protestation, celle d'un écrivain laïc, se fit entendre et elle ne fut ni autorisée, ni soutenue par aucun représentant de l'Eglise.

deux cent soixante-quinze membres ecclésiastiques (évêques, prêtres, moines, diacres), plus de deux cents laïcs [1].

L'acte le plus important fut le rétablissement du patriarcat et l'élection comme patriarche de Mgr Tykhon, métropolite de Moscou. Le Concile est en fait suspendu à cause de l'hostilité soviétique depuis 1918.

On sait la courageuse attitude du nouveau patriarche qui n'hésita pas à condamner solennellement le bolchevisme et qui, protégé d'abord par les manifestations impressionnantes des fidèles, fut enfin emprisonné en 1922. Son procès bruyamment annoncé, a plusieurs fois été remis.

Plus redoutables que la persécution elle-même sont pour l'Église les divisions intestines qui se sont déjà manifestées. Les Soviets, après avoir d'abord lutté violemment contre toute forme de christianisme, ont essayé, à partir de Pâques 1922, de rallier au nouveau régime les forces chrétiennes, en les opposant aussi bien à l'orthodoxie qu'au catholicisme.

Trois groupes d'abord séparés, *l'Église vivante*, *la Renaissance ecclésiastique* et *l'Église de l'antiquité apostolique* se sont fédérés sous l'autorité suprême de l'évêque Antonin. Il semble que les nouveaux réformateurs dont le programme, principalement négatif, comporte avant tout la critique de l'épiscopat et du pa-

[1] Il est intéressant de constater que parmi ces laïcs ce ne furent pas les plus savants, portés par leur culture même aux accommodements, mais les simples, élus des paysans et des soldats, qui défendirent l'orthodoxie et firent rétablir le patriarcat ; voir d'Herbigny. *Les mouvements religieux en Russie depuis l'avènement du Bolchevisme*, dans les Etudes, t. 170, p. 527.

triarcat [1], aboutit lui aussi au césaropapisme, mais en faveur du bolchevisme. D'après eux l'autorité que les tzars exercèrent sur l'Église et ses biens passe naturellement et de droit au gouvernement nouveau. Et ainsi se trouve justifiée théoriquement la confiscation des biens d'Eglise [2].

Parmi les Russes que la révolution a forcés de s'expatrier ont été reformés les cadres d'une Eglise nationaliste. Un conseil calqué sur le Saint-Synode siège à Constantinople et confère aux évêques d'ancien régime une juridiction nouvelle sur leurs concitoyens émigrés. Treize prélats qui se sont partagés les Russes réfugiés dans le monde entier reçoivent la direction du patriarche Tykhon. Parmi ces émigrés, certains souhaitent non seulement de maintenir une Église nationalisée, mais ne la conçoivent pas sans le tzar et même sans les Romanof [3]. Il va sans dire que « l'Eglise vivante » essaie de diviser les russes de la dispersion [4]. Parmi ceux-ci enfin quelques-uns, à la lumière des événements, prennent conscience des insuffisances du particularisme

[1] Le Congrès de la nouvelle Eglise, réuni en mai 1923, a mis à son programme entre autres questions celle de l'attitude à prendre vis-à-vis du patriarche Tykhon ; on devine quelle réponse elle comporte de la part de ceux qui la posent.

[2] C'est un fait significatif que cette théorie soit formulée par un ancien procureur général du Saint Synode impérial Vladimir Lvof. On voit comment le gouvernement révolutionnaire renouvelle fidèlement l'hérésie césaropapiste du tzarisme. Voir d'Herbigny, « *l'Église vivante* » *de Russie*, Etudes. t. 174, p. 265. Voir aussi du même auteur : *la Tyrannie soviétique et le malheur russe*, Action Populaire.

[3] Dans un Concile tenu par eux en Serbie (Décembre 1921) il s'est trouvé une majorité pour soutenir cette thèse. Voir, d'Herbigny. *Les mouvements religieux en Russie*, Études, t. 170, p. 541.

[4] Voir Etudes, t. 174, art. cité p. 270.

religieux et tournent des regards sympathiques vers l'Eglise catholique [1].

Après cette rapide esquisse de l'histoire constitutionnelle de l'Eglise russe, il reste à noter quelques manifestations caractéristiques de sa vie religieuse. Bien que les renseignements ne fassent pas totalement défaut sur la situation présente il est permis, pour apprécier le sentiment religieux dans le clergé, chez les moines et dans le peuple, de se reporter aux années qui précèdent la Révolution.

Le clergé de l'Église orthodoxe se divise en clergé « noir » et clergé « blanc. » Le premier comprend les moines et les prêtres, anciens élèves des académies ecclésiastiques, qui observent le célibat et une vie ascétique et parmi lesquels sont choisis les évêques, l'Eglise orthodoxe n'ayant pas permis jusqu'ici le mariage aux évêques [2].

Les évêques avaient, du moins avant la Révolution, dans la société russe un rang élevé, justifié en général par leur valeur morale et intellectuelle. Sans doute la critique ne les épargnait pas et on leur a reproché un esprit de bureaucratie et de formalisme qui les rendait hostiles aux initiatives, l'ambition des honneurs et la recherche de la faveur du pouvoir civil, mais il faut tenir compte du fait que ces critiques étaient souvent inspirées par la rivalité qui existe entre le clergé

[1] Comme en témoignent divers articles d' « orthodoxes » tels que MM. Iswolsky, *La crise Russe et l'Eglise*, Correspondant, 10 août 1922, et Hanski, *Les inquiétudes intellectuelles et religieuses chez les émigrés*, Études, t. 171, pp. 144, 312.

[2] Comme on pouvait le prévoir, dans « l'Église vivante », on fait campagne pour le mariage des évêques, voir d'Herbigny, *l'Église vivante*, Études t. 174, p. 264.

blanc et le clergé noir [1], et si elles contiennent une part de vérité, il faut reconnaître que l'épiscopat comptait à peu près toujours des hommes éclairés, instruits, très vertueux qui s'astreignaient dans leur résidence à une vie monastique très austère et se livraient avec zèle à des tournées pastorales fort pénibles en raison de l'étendue démesurée de leurs diocèses. Quoiqu'il en soit des personnes, il reste que, par le célibat, les évêques sont d'une autre caste que le clergé paroissial et que par leur éducation ils sont d'une autre classe que la plupart des moines ; l'unité des diocèses en pâtit, d'autant que la confirmation n'étant pas réservée aux évêques, ne donne pas lieu à des tournées régulièrement obligatoires, et qu'il n'y a point de retraites pastorales groupant le clergé autour de l'évêque [2].

Le ministère pastoral est exercé par le clergé blanc pour qui le mariage est obligatoire. Les fils des popes sont destinés au sacerdoce. Avant Pierre le Grand, l'ignorance de ce clergé était presque totale. Le pope n'était autrefois qu'un paysan élu par ses compatriotes sachant dire la messe et consacré après quelques jours de retraite. Depuis Catherine, la science est devenue presque suffisante. Mais le progrès de la culture qui est résulté de la création des séminaires diocésains a eu d'autres inconvénients. Autrefois, le pope se contentait volontiers de son sort. Aujourd'hui, le fils de

[1] Il est sans doute prudent de ne point généraliser les tares de l'épiscopat d'ancien régime, telles que les révèle le passé des « rénovateurs actuels de l'Église, » voir d'Herbigny, *l'Église vivante*, Études, t. 174, p. 271.

[2] Voir J. Wilbois, *La Mission de l'Église Russe*, Revue catholique des Églises, t. 3, pp. 632 sq.

pope instruit au séminaire ou à l'université se trouve souvent sans issue : ou bien, pour devenir évêque, il est obligé de se faire moine ou du moins de se vouer au célibat, ou, pour être pope, il doit se marier et c'est alors un déclassé et un mécontent. Par là s'explique en partie la rivalité qui existe entre le clergé blanc, marié, et le clergé noir composé de célibataires. Si les popes des villes sont instruits et dans l'aisance, il n'en est pas toujours de même du clergé des campagnes, dont les principales qualités qui le rendent fort populaire sont une bonhomie très tolérante et un sentiment national poussé jusqu'au fanatisme. Au reste le pope ne remplit guère de mission d'enseignement. Il administre les sacrements. Encore n'est-il pas directeur de conscience car il n'y a pas de cas de conscience très compliqués dans la communauté patriarcale russe. « Mi-homme d'Eglise, mi-homme du siècle » c'est ainsi qu'on l'a, semble t-il, justement caractérisé [1].

[1] Wilbois, art. cité (suite). *Revue catholique des Eglises*, t. 4, p. 31. — Le même auteur résume ainsi le ministère du prêtre de campagne : « Le curé de village n'est pas très occupé par son ministère. Il dit la messe le dimanche, mais point en semaine, parce que ce n'est que le dimanche que les fidèles viennent, et il officie pour eux et non pour lui. Il n'a pas de bréviaire à dire chaque jour ; seulement, quand il célèbre la messe, c'est l'office tout entier qu'il doit y ajouter. Il ne se croit pas obligé à faire aux malades et aux impies des visites de missionnaire. . Pas de sacrements fréquents entretenant des rapports de directeur à pénitent. Point de catéchisme de première communion l'obligeant à suivre des enfants avec une particulière minutie. Reste le catéchisme paroissial... L'instruction religieuse est proportionnée à l'instruction profane (très rudimentaire). Donc le curé a du temps pour cultiver son champ. Il en a besoin pour faire vivre sa famille »... « Pour attacher plus encore le prêtre à son pays, l'usage a rendu souvent sa charge héréditaire : de préférence il la laisse à son gendre. C'est que sa maison, sinon son champ, étant sa propriété per-

Les moines, peu nombreux proportionnellement à la population [1], ne se recrutent pas dans l'élite de la société. La plupart sont des fils de popes, ou des popes devenus veufs dont la vocation n'est pas spontanée, des paysans, des soldats. La vie monastique est régie en principe par la règle de saint Basile. Elle est purement contemplative [2], non en ce sens qu'elle excluerait le travail, de préférence l'agriculture, mais en ce sens qu'elle ne comporte qu'à titre exceptionnel un service social extérieur, apostolat ou assistance. Au surplus, l'isolement des couvents a trop souvent amené leur décadence religieuse. Cependant il existe une élite de moines, bons, sobres, pénitents et éclairés qui trouvent dans la vie religieuse l'aliment des aspirations mystiques propres à leur race, et dont plusieurs en réputation de sainteté ne laissent pas d'exercer par le rayonnement de leur vie et leurs paroles de charité une grande influence spirituelle [3].

sonnelle, devient naturellement la dot d'une de ses filles. Ainsi il s'enracine parmi les paysans ». Même Revue t. 3, pp. 627-628.

[1] On comptait en 1906 environ dix mille hommes et vingt mille femmes dans les monastères.

[2] Les divergences entre historiens sur ce point portent non sur les choses, mais uniquement sur les mots, comparer par exemple, Iswolsky et Wilbois, (articles déjà cités).

[3] « L'Eglise russe a créé un type spécial de moine, le « starétz », (vieillard, sage), dont l'œuvre spirituelle consiste à recevoir dans sa cellule tous ceux qui ont recours à lui, pour leur offrir des paroles simples de consolation, d'encouragement et d'instruction. Se consacrer au service du peuple c'est le couronnement de la vie ascétique, auquel il faut se préparer par de longues années de réclusion volontaire, de jeûne et de prière... Une sainteté qui va jusqu'à la clairvoyance et à la thaumaturgie n'est pas seulement une légende des temps anciens, elle existe de nos jours dans l'Eglise russe, comme un idéal à la

Si, parmi les laïcs, l'influence de la culture occidentale avait au cours du XIXe siècle ruiné la foi de beaucoup dans les classes élevées [1], la piété du peuple russe était restée très vive. Le sentiment national s'y mêlait à un abandon mystique à la Providence. Elle se traduisait en traits expressifs : « Ce sont, écrit un observateur sympathique [2], dans les Eglises pleines, à travers le mouvement machinal des signes de croix et des prostrations, des regards vers les images pleins d'une foi qu'on ne simule pas et des suppliques avec des mots du cœur non écrits dans les formulaires comme je n'en ai entendus en France qu'à Notre-Dame des Victoires et à Lourdes... — C'est, à la campagne, la bénédiction de l'eau le 6 janvier, à l'issue de la messe : on casse dans la glace de l'étang un trou en forme de croix ; toujours il y a quelques paysans qui se jettent dans l'eau bénie et, pour se réchauffer,

portée du peuple, personnifiée par les « startzy », dont la renommée se répand en Russie et attire des centaines et des milliers de pèlerins « Iswolsky, *la Crise Russe et l'Eglise*, Correspondant, 10 août 1921, p. 422. Dans le même article l'auteur évoque le souvenir de saint Séraphim, dont la tombe attire en pèlerinage au monastère de Sarov des multitudes de pieux visiteurs, et qui a réalisé, au commencement du XIXe siècle, le type de guérisseur de l'âme humaine (p. 437).

[1] Voir à ce sujet dans le livre du P. d'Herbigny. *Un Newman Russe. Vladimir Solovier*, le chapitre sur le Milieu russe. On y voit d'ailleurs qu'à l'encontre des « occidentalistes », les « slavophiles » réagissaient dans le sens de la conservation de l'orthodoxie. Le nom de Komiakov, non moins que celui de Soloviev, bien que le premier se posât comme l'adversaire du catholicisme romain aussi bien que du protestantisme, tandis que le second aboutit à la foi catholique, attestent assez que parmi les laïcs se sont rencontrés des défenseurs influents de l'idée religieuse.

[2] Wilbois, art. cité, *Revue Catholique des Eglises*, t. 3 p. 637.

courent se plonger dans leur poêle. — Ce sont ces mêmes paysans qui mettent des années à économiser le prix d'un voyage en Terre Sainte, qui s'y rendent pour quelques roubles dans des bateaux épouvantables, qui, seuls de tous les peuples, savent pleurer en troupe au Calvaire, quand ils ne sont pas morts de fatigue entre Jaffa et Jérusalem. — Et ceux à qui il n'est pas donné d'aller si loin viennent du moins à Moscou saluer cette Vierge ibérienne à qui le Tzar fait sa première visite quand il vient au Kremlin[1] ».

[1] On sait en effet la piété traditionnelle des Russes envers la Mère de Dieu. Rien ne révèle mieux les sentiments de l'âme populaire, avec le fort et le faible d'une ferveur souvent trop peu éclairée, que les faits suivants dont nous empruntons le récit à un article du *Messager ecclésiastique* de Saint-Pétersbourg (2 décembre 1904). Il s'agit d'un vol sacrilège d'une des icones les plus vénérées des Russes, l'image de Notre-Dame de Kazan. « De bonne heure le matin, et le soir bien tard encore, des flots de Kazanais se dirigeaient vers l'image miraculeuse de la Mère de Dieu. A elle accouraient et les marchands et leurs clients, et les Russes et ceux des autres races, demandant une bénédiction pour leurs entreprises. A côté des cierges, acquis par le fruit du travail, des prières, non moins brûlantes, s'élevaient vers l'image de la Mère de Dieu, implorant aide et secours. Le saint trésor n'est plus maintenant.... Un misérable sacrilège est entré pendant la nuit non pas pour prier, mais pour s'emparer de l'image sainte et pour enlever aux Kazanais leur Mère, leur Protectrice à tous. L'Église du monastère des religieuses de Kazan est orpheline : image de Kazan orphelin »..... « Les malfaiteurs kazanais, afin de se renseigner sur le monastère et de savoir comment le dépouiller, avaient pris des vêtements religieux, et, feignant d'être de pieux pèlerins, assistaient assidûment aux offices, faisaient brûler des cierges, offraient des pains d'autel. La simplicité des religieuses fut leur dupe. Elles leur témoignèrent une entière confiance, qu'elles eurent ensuite à déplorer amèrement. Récemment à Pétersbourg, une femme se donnant pour la Mère de Dieu, et son amant pour saint Nicolas réussissaient à tromper beaucoup d'âmes simples. On dit qu'en ce moment même il y a à Oranienbaum une « Mère de Dieu » de ce genre... Évidemment, l'ignorance religieuse de notre peuple

Ce serait une erreur de croire que la révolution, qui s'est pourtant employée activement à détruire cette piété populaire, en vulgarisant le blasphème dans les écoles et dans une multitude de salles publiques [1], y ait généralement réussi. L'âme russe réagit et proclame sa foi. Et ce ne sont pas seulement les contre-révolutionnaires qui protestent contre l'impiété officielle. Les soldats de l'armée rouge ont réclamé des aumôniers et la prière publique. Les marins de Cronstadt ont demandé à l'évêque de Pétrograd de venir célébrer la messe sur le vaisseau amiral des Soviets. Il redoutait un piège et il a été reçu au milieu des fleurs, des étendards et des fanfares, et l'office divin à été suivi avec piété par les marins de la révolution.

Un autre signe très émouvant de la survivance et du réveil de la foi est donné par les malheureux affamés. Quand ils se sentent mourir, après avoir prié devant les icones de famille, ils se traînent au cimetière. « Personne ne pourra les y enterrer. Mais ayant rendu le dernier soupir sur la terre bénie, ils ne seront point jetés dehors. Après un effort qui leur demande souvent deux ou trois heures, ils ont parcouru

crie vers le Ciel ! Et parmi nos pasteurs dont l'action est gênée par les conditions difficiles où ils se trouvent, pas un ne peut songer sérieusement aux moyens d'amener notre peuple à la lumière de la vérité et de faire dans ce but le plus tôt possible tout ce qui est possible. » Cité par l'abbé Gustave Morel dans un article sur *l'Icone de Kazan*. Revue catholique des Eglises, t. 1. p. 582.

[1] A l'appui de cette affirmation on trouvera des témoignages authentiques dans M. d'Herbigny, *Les mouvements religieux en Russie depuis l'avenement du Bolchevisme*, Etudes, t. 170, p. 537.

quelques centaines de mètres. Ils arrivent, ils prient pour leurs morts, puis, couchés sur leur sépulture, ils enlacent de leurs bras la Croix, et ils attendent. Des centaines, des milliers meurent dans cette étreinte [1] ».

***

Nous pouvons maintenant caractériser en quelques traits le christianisme oriental séparé de l'Eglise catholique depuis le XI[e] siècle. Il retient bien des éléments du catholicisme : principe d'autorité, caractère humano-divin de la religion et système objectif de sanctification. La piété du peuple russe notamment s'alimente aux mêmes sources dogmatiques et sacramentelles que celle des fidèles de l'Eglise catholique [2].

Mais, dans les Eglises de l'orthodoxie, la hiérarchie est incomplète, — il lui manque l'organe d'unité internationale : le Pape. Il en résulte que le caractère social de la vie religieuse est imparfait puisqu'il n'est pas universel, et que le nationalisme des diverses Eglises les soumet à la dépendance plus ou moins étroite de l'autorité civile et les prive de ce principe de vigueur spirituelle qui naît, dans l'ordre de la pensée comme dans celui de l'action, de la participation à la vie d'une chrétienté universelle.

[1] M. J. Rimsky, *Le malheur russe*, Etudes t. 171 p. 660.

[2] Soloviev se plait à le remarquer dans *la Russie et l'Eglise universelle*. Il note même ce fait qu'il y a « des images miraculeuses spéciales vénérées en commun par les catholiques romains et par les orthodoxes russes (par exemple la Sainte Vierge de Czenstochovo en Pologne) » (p. 16).

CHAPITRE VI

—

LE PROTESTANTISME, CHRISTIANISME INDIVIDUALISTE

« Tandis que le catholicisme fait dépendre le rapport de l'individu avec le Christ de son rapport avec l'Eglise, le protestantisme fait dépendre le rapport de l'individu avec l'Eglise de son rapport avec le Christ[1] ». Cette formule d'un théologien protestant justifie par avance tout le dessein de la présente leçon. Par opposition avec le catholicisme et aussi avec les Eglises orthodoxes qui, sans reconnaître dans la papauté l'organe suprême de l'autorité, gardent néanmoins le principe d'autorité, nous chercherons à dégager le principe même du protestantisme, c'est-à-dire l'individualisme.

Il est bien entendu que nous ne saurions sans erreur et sans injustice considérer le principe de l'individualisme comme résumant à lui tout seul le Credo de chacun de nos frères séparés. « Le protestantisme, a écrit Vinet, n'est pour moi qu'un point de départ, ma religion est au-delà : je pourrais comme protestant avoir des opinions catholiques et qui sait si je n'en ai

[1] Schleiermacher, cité par Goyau, *l'Allemagne religieuse, le protestantisme*, p. 83.

pas. Ce que je repousse absolument c'est l'autorité[1] ». Mais de même que l'acceptation du principe d'autorité sans être, comme le croient quelquefois à tort les théologiens protestants, toute la foi du catholique[2] commande pourtant et justifie son attitude à l'endroit des divers articles du Symbole qui résume la croyance de son Eglise ; de même c'est la négation du principe d'autorité et l'individualisme qui en découle, qui commandent et justifient l'attitude du protestant à l'endroit des croyances chrétiennes. Livrés au jugement sans appel de la raison ou de l'expérience religieuse individuelles, les divers articles de la foi qu'un protestant tient de son éducation sont retenus ou rejetés, en partie ou même en totalité, sans qu'aucune autorité puisse légitimement intervenir dans le prononcé définitif du jugement de foi ou d'incrédulité. Aussi bien, tandis que le principe du catholicisme crée l'unité des croyances et du culte, le principe protestant entraîne le morcellement à l'infini des Eglises, la diversité et même l'opposition des croyances.

De même donc que, dans les précédentes leçons, notre attention s'est portée non sur tout le contenu du Credo catholique mais sur le point de départ qui explique l'attitude du croyant à son endroit, sur l'Eglise qui le lui propose, sur l'idée et l'institution ecclésiastique ; dans ce chapitre notre examen s'appliquera non à chacune des sectes innombrables et des croyances si diverses qui se réclament du protestantisme, mais au point de départ commun qui

[1] Vinet, *Littérature au* XVIII^e *siècle*, t. III, p. 392.

[2] Par ex. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, p. 283.

explique ces attitudes si différentes et en vertu duquel les groupements chrétiens issus de la Réforme, alors même qu'ils portent encore le nom d'Eglises, l'entendent en un tout autre sens que les formes de christianisme jusqu'à présent étudiées [1]. S'il est vrai que le seul principe commun à tous les adeptes du protestantisme, depuis les débuts de la Réforme jusqu'à nos jours, cause unique d'où découle l'infinie variété des sectes et des croyances, est précisément un principe tout négatif, à savoir le rejet de toute autorité en matière de religion, nous nous trouverons ainsi appliquer au protestantisme les mêmes procédés et la même mesure qu'au catholicisme. Alors même que nous devrons omettre les croyances particulières et très positives comme la foi en Jésus-Christ et à la Sainte Ecriture qui peuvent être encore, malgré le progrès croissant des négations, les inspiratrices d'une vie religieuse pure et agissante chez un bon nombre de nos frères séparés, nous ne mériterons pas le reproche de fausser la réalité et de ne présenter qu'une caricature de la foi protestante.

Nous nous attacherons donc : I, à montrer *l'individualisme* aux origines de la Réforme, notamment chez Luther et chez Calvin, comme le principe géné-

[1] Les « Eglises » protestantes sont toutes établies sinon en fait, du moins en théorie, sur une sorte de contrat social ; elles résultent de la volonté des chrétiens qui s'associent, au lieu que dans le catholicisme les fidèles naissent à la vie chrétienne par l'Eglise qui les reçoit. Moehler, ainsi que nous l'avons noté, (p. 71) a très bien exprimé cette différence essentielle en disant que, pour le catholique, l'Eglise invisible, c'est-à-dire l'union des âmes avec le Christ, vient de l'Eglise visible tandis que, pour le protestant, c'est l'Eglise invisible qui donne naissance à l'Eglise visible. Voir Goyau, *Moehler*, (collection de la Pensée chrétienne) Bloud, p. 352 sq.

rateur de la révolution inaugurée par eux ; II, à dégager *les conséquences de ce principe* qui caractérisent jusqu'à nos jours l'histoire du protestantisme ; III, à rechercher, dans quelques théologiens de marque du protestantisme contemporain, *la théorie* qui vient consacrer aussi bien le principe que les plus extrêmes conséquences.

I

Il ne s'agit point présentement d'esquisser, même en raccourci, l'histoire des origines du protestantisme, dont le succès a été dû non seulement à des causes religieuses, mais à des circonstances politiques et sociales [1]. Il n'est pas même question d'étudier complètement la personne et les doctrines d'un Luther et d'un Calvin, mais simplement de retrouver et de dégager aux origines le principe de cet individualisme religieux, qui s'est épanoui dans le développement historique du protestantisme et qui en est la marque caractéristique.

On connaît assez les faits et gestes qui révèlent et consomment extérieurement la rupture de Luther avec l'Église romaine.

Né en Saxe en 1483, entré chez les Augustins, professeur de théologie en 1513, il est irrité de voir les Dominicains chargés de prêcher les indulgences. D'abord il proteste seulement contre les abus dans la prédication des indulgences ; puis poussé par sa verve il s'élève contre les indulgences elles-mê-

[1] Voir Mgr Baudrillart, *l'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, Paris, Bloud, 1905, notamment le chap. IV.

mes. puis contre les bonnes œuvres en général et contre l'efficacité des sacrements. Tout en professant ces nouvelles doctrines, il ne rejette pas tout de suite l'autorité de l'Église romaine et déclare s'en remettre au jugement du Pape, mais condamné en 1523, il en appelle au Concile général. Puis nous le voyons faire la théorie de son cas et repousser l'autorité des Conciles et des Papes, n'admettant plus comme source de la Révélation que l'Ecriture interprétée par l'examen privé avec le secours d'une inspiration personnelle de l'Esprit-Saint. Bientôt il rejette la valeur de l'ordination [1], déclare que tous les fidèles sont prêtres, nie la visibilité de l'Eglise qu'il admettra de nouveau quand il s'agira de lutter contre les anabaptistes. Voilà les faits. Comment cette révolte individuelle qui pourrait à première vue paraître banale, car Luther ne fut pas le premier dans l'histoire de l'Eglise à s'insurger contre l'autorité, est-elle devenue le point de départ d'une révolution religieuse qui devait détacher de l'Eglise catholique plusieurs Etats de l'Europe, l'Allemagne, la Suisse, les Etats scandinaves, et a créé une forme nouvelle du christianisme ? C'est qu'elle contenait les principes de la révolution qui s'est opérée et que d'ailleurs les circonstances historiques étaient favorables à l'éclosion de tels germes.

[1] On sait que la polémique de Luther est parfois d'une effroyable grossièreté. Dans le traité sur *l'abus des messes*, où il qualifie d'idolâtrie le sacrifice, on lit : « D'où sortez-vous donc, prêtres des idoles ? Vous n'êtes que des voleurs, des brigands, des blasphémateurs de l'Eglise ! Vous abusez honteusement d'un nom qui appartient à tous, et que vous avez pris et dérobé de force aux autres chrétiens, pour servir votre ambition, votre orgueil, vos aises, votre cupidité ! Vous êtes l'intolérable fardeau de la terre... Avez-vous quelque idée du châtiment qui

De ces principes Luther ne fut pas l'inventeur. En fait de doctrines il n'eut ni richesse, ni originalité. Il serait facile de montrer, en étudiant les courants de la pensée et du sentiment religieux au XV^e^ siècle, que le libre examen, le dédain de la raison, le rejet de la tradition, la défiance ou la haine de l'autorité, l'essai du contact direct avec le Christ dans l'Evangile et sans l'Eglise existaient déjà. Luther n'a pas créé, mais seulement « concentré et précipité en sa personne ces tendances diffuses. » Il les a « vivifiées de sa fougue endiablée » et a « multiplié ainsi leur pouvoir dissolvant [1]. »

Chez lui nous trouvons déjà incarnés avec une extraordinaire vigueur les caractères essentiels de l'individualisme, à savoir d'une part *l'appel à l'expérience religieuse*, devenant juge de la doctrine et tendant à se substituer à la foi traditionnelle et à dispenser des

vous est réservé, hypocrites et brigands que vous êtes ?... ». « Il vaudrait bien mieux être bourreau ou malfaiteur que prêtre ou moine... ». « Le Pape, ce pourceau de Satan, a fait du Sacerdoce un bouillon d'iniquité... ». « Le sacrement de l'Ordre imprime aux prêtres ce signe de la bête dont il est parlé dans l'Apocalypse » (Luther, *Sœmmtliche Werke*, t. LX, p. 106, cité par Mgr Baudrillart, *ouvr. cité*, p. 126). Si le ton de la polémique s'est adouci et s'il exclut toute grossièreté chez nombre de protestants, l'idée du « Sacerdoce », d'un intermédiaire revêtu d'une mission divine n'en reste pas moins abhorrée. Harnack loue sur un ton lyrique Luther d'avoir été l'initiateur d'une religion sans sacrements et sans prêtres. Par contre ceux des anglicans qui revendiquent un pouvoir sacerdotal, sont les mêmes qui répudient ouvertement les négations proprement protestantes et le nom même de protestantisme. En sorte qu'il semble fort juste de regarder comme un des traits caractéristiques de l'individualisme protestant et de faire remonter à Luther la « phobie de l'autorité ».

[1] Formules très expressives empruntées à *Christus* (4^e^ édition 1912) p. 878.

moyens extérieurs de sanctification ; et d'autre part, la *phobie de l'autorité* entraînant à lui dénier toute mission divine.

Ce n'est pas que Luther ait dès l'abord dégagé nettement ces idées des principes traditionnels auxquels elles venaient faire échec. Les historiens protestants qui lui sont le plus sympathiques reconnaissent volontiers ses inconséquences, et le sans-gêne avec lequel il réintroduit de nouveau pour les besoins de la polémique ce qu'il a d'abord nié, mais ses négations, même rétractées par lui, sont accueillies par les adeptes de la foi nouvelle et ce sont elles qui, de conséquence en conséquence, aboutiront au protestantisme d'aujourd'hui.

Les idées de Luther ne sont pas uniquement des expédients de polémique, elles répondent aussi à son histoire intime et se rattachent étroitement à sa psychologie personnelle. On ne saurait en effet bien comprendre, en l'isolant de son état d'âme, sa thèse fondamentale de la justification par la foi seule [1].

Si l'on s'en rapporte à ses propres confidences, Luther était une âme violente, tourmentée « point maîtresse de soi, mais entraînée par je ne sais quel esprit » ; incapable de supporter la moindre atteinte à son amour-propre ; d'un tempérament terriblement sensuel, et par surcroît, au milieu des tentations auxquelles il était exposé, il se relâcha dans sa prière [2].

[1] Moehler a bien souligné dans sa *Symbolique* le lien logique qui rattache l'attitude de Luther vis-à-vis de l'Eglise à sa doctrine de la justification, voir Goyau, *Moehler* (Pensée chrétienne) Bloud, p. 311.

[2] Voir Denifle-Paquier, *Luther et le luthéranisme*, t. I^er^, pp. 174-184 sq.

Ignorant de la vraie tradition catholique, il s'était forgé de la vertu chrétienne une idée chimérique. Non content de penser à bon droit qu'elle excluait tout consentement volontaire aux inclinations déréglées, il s'imaginait encore qu'elle devait faire cesser la convoitise de la chair contre l'esprit et supprimer même le penchant au mal [1]. Et comme sa propre expérience lui prouvait, malgré les pratiques d'une vie religieuse, d'ailleurs relâchée, qu'il n'en était rien, il en conclut que la concupiscence était invincible, que les méditations, les bons désirs et les efforts personnels ne servaient à rien. Ainsi, les commandements de la loi, pensa-t-il, sont impossibles à accomplir, la nature est entièrement pourrie, toutes nos œuvres sont péché.

D'où peut donc venir le salut ? Il viendra du Christ qui a accompli la loi pour nous, en sorte que nous n'avons plus rien à faire, sinon de croire en lui. La foi seule suffit à nous justifier par l'application extérieure des mérites du Christ.

Mais comment saura-t-il que ces mérites lui sont imputés ? Les bonnes œuvres ne sont qu'apparence, d'autre part la certitude morale que pourrait donner la réception consciencieuse des sacrements ne saurait suffire à cette âme tourmentée et impérieuse, avide d'une sécurité sensiblement et immédiatement garantie. Il lui faut une assurance absolue, directe, tangible en quelque sorte, et il en vient à identifier la justification avec la conviction et le sentiment qu'il en a [2].

[1] *Ibid*, t. II. p. 390 sq.

[2] Denifle-Paquier, ibid., t. III, p. 420 sq. Pour le catholique, la question de la certitude de la justification est fixée par l'enseignement du Concile de Trente : « De même qu'une âme

Elle devient ainsi quelque chose de purement subjectif. Et s'il garde encore le mot de foi, il substitue en réalité, en ce qui concerne du moins la justification, au concept traditionnel de la foi, adhésion à la vérité révélée par Dieu, celui de confiance; de sentiment éprouvé, c'est-à-dire en définitive d'une « expérience » intime, essentiellement personnelle. Que Luther ait vainement demandé à ce sentiment, la paix qu'il cherchait, c'est ce qu'attestent ses propres aveux. Mais, en identifiant le salut avec une expérience intérieure immédiate et soudaine, il justifiait tout à la fois l'inutilité des bonnes œuvres, et le rejet de toute autorité, de toute Eglise visible.

Sans doute il ne déduit pas d'un seul coup toutes ces conséquences. Il garde encore l'apparence d'une autorité extérieure à la conscience individuelle, en admettant l'Ecriture et une orthodoxie dogmatique. Il lui arrive même d'exalter la nécessité de l'Eglise, mais c'est

pieuse ne doit jamais douter de la miséricorde de Dieu, du mérite du Christ, de l'efficacité des sacrements, ainsi chacun, en considérant sa propre faiblesse et son incapacité, peut trembler et craindre au sujet de sa grâce. Car personne ne peut savoir d'une certitude de foi excluant toute erreur, s'il a reçu la grâce de Dieu ». Concile de Trente, Sess. VI, chap. IX, voir aussi les canons 12 à 15.

Le sens de la doctrine catholique est que la certitude de l'état de grâce ne peut être comptée au nombre des articles de foi catholique, et ne peut être objet de foi divine sans une révélation particulière. Néanmoins le fidèle qui réalise autant qu'il est en lui les conditions requises à la justification acquiert ainsi indirectement de son état de grâce une certitude morale suffisante pour lui procurer la paix de l'âme.

On voit aisément la portée considérable de cette doctrine. L'expérience religieuse selon la doctrine catholique, ne saurait être considérée comme un critère exclusif ni même principal de vérité religieuse. Voir Pinard, art. *Expérience religieuse* dans le Dictionnaire apologétique de la foi catholique.

là une inconséquence imposée par sa polémique contre les anabaptistes. Il décide d'ailleurs de la valeur de l'Ecriture d'après ses impressions subjectives. Il corrige le texte de l'épître aux Romains pour le faire cadrer avec sa propre thèse de la justification par la foi *seule*, et renie l'épître de saint Jacques, « une épître de paille », parce qu'elle affirme la nécessité des bonnes œuvres.

Or ce subjectivisme est l'héritage que recueilleront les diverses formes du protestantisme, chacun des « réformateurs » l'adaptant à son tempérament personnel et aux circonstances de son action. « On peut dire, écrit William James, qu'en se développant dans le sens de la vie intérieure, le christianisme a toujours insisté davantage sur cette crise salutaire. De Rome à Luther, puis à Calvin ; du calvinisme à la religion de Wesley ; du méthodisme enfin jusqu'au « libéralisme » pur, qu'il soit ou non du type de la *mind cure* ; dans toutes ces formes diverses et successives du christianisme... nous pouvons remarquer les progrès incessants vers l'idée d'un secours spirituel immédiat, dont l'individu désemparé *fait l'expérience*, et qui ne dépend ni d'un appareil doctrinal, ni de rites propitiatoires [1]. » Quelles que soient les réserves [2] qu'appellent

[1] W. James, *L'expérience religieuse*, trad. Abanzit, p. 179.

[2] M. Brémond, critiquant W. James, fait justement observer que chez Luther et chez nombre de ses héritiers spirituels, calvinistes, méthodistes et même jansénistes, l'expérience d'un secours spirituel immédiat n'est nullement indépendante d'un « appareil doctrinal », puisqu'elle n'est interprétée par eux qu'en fonction de leur idée de la justification ou de la prédestination. Elle ne marque pas non plus un progrès « dans le sens de la vie intérieure », s'il est faux d'identifier la rénovation réelle et profonde de l'âme, avec ce qu'on en peut « sentir ». Voir

telles de ces affirmations, le psychologue américain a raison du moins, s'il prétend seulement constater l'importance croissante et même, en ces derniers temps, exclusive, attachée dans le protestantisme à l'expérience religieuse aux dépens du dogme, de la pratique sacramentelle et de l'autorité de l'Église : attitude qui se rattache bien authentiquement à la confusion luthérienne entre *foi* et *confiance* et entre *confiance* et *sentiment de la confiance*.

La psychologie religieuse de Luther donne donc son vrai sens à sa thèse de la justification par la foi seule, et celle-ci confère à sa révolte contre l'Église la portée d'une révolution. Il sera dans la logique de son subjectivisme en niant l'Église visible, quitte à l'affirmer de nouveau pour les besoins de la cause, et à l'appuyer sur l'autorité des princes [1].

Car l'évolution personnelle et intime de Luther a servi, nous l'avons dit, des révolutions politiques et sociales qui expliquent en retour son succès. On ne saurait d'ailleurs contester que les esprits étaient préparés à accepter plus docilement les appels à la révolte par les désordres trop réels qui appelaient depuis deux siècles une réforme du clergé, réclamée en vain

Histoire littéraire du Sentiment religieux en France, t. IV, l'*Ecole de Port-Royal*, p. 363, note 1.

Tout le chapitre intitulé « la Prière de Pascal » est du plus haut intérêt pour notre sujet. On y trouve, à l'occasion d'exemples concrets, une comparaison très éclairante entre la doctrine et la psychologie du catholique d'une part, et du méthodiste ou du janséniste de l'autre, sur cette question de la certitude du salut, et sur « l'expérience religieuse » en général.

[1] Sur Luther, théoricien de l'absolutisme et de l'intolérance, voir Cristiani, *Luther et le Luthéranisme*, Bloud, 1908, p. 299, p. 304 et aussi Mgr Baudrillart, *ouvr. cité*, chap. VII.

par la conscience chrétienne. Si la doctrine des indulgences était parfaite et irréprochable dans l'enseignement officiel de l'Eglise, la pratique n'en était pas moins assez souvent abusive. Et c'est ainsi que les circonstances historiques ont favorisé et propagé la révolution religieuse inaugurée par Luther. Celle-ci d'ailleurs, de l'aveu même de son initiateur, n'a pas réussi à porter remède aux maux qu'elle prétendait guérir [1]. La réforme de l'Eglise est venue de l'Eglise elle-même et non de ceux qui ont rejeté ses principes constitutifs.

Calvin, en courbant les Genevois sous le joug d'une obéissance absolue à sa dictature religieuse, en organisant la ville-église, et en rétablissant ainsi une autorité visible qui prétendait interdire, fût-ce par le bûcher, les « opinions particulières », a-t-il du moins corrigé le luthéranisme et opposé une digue résistante à l'individualisme du protestantisme germanique [2] ?

A la vérité l'individualisme pouvait être momentanément et partiellement tenu en échec. Il n'était pas supprimé. Calvin lui-même, en substituant son interprétation particulière de la Bible à la tradition catholique et son autorité personnelle à celle de l'Eglise et du Pape, donnait l'exemple d'une application redoutable du principe même de l'individualisme. Si, par l'ascendant de son indomptable volonté, il pouvait quelque temps s'imposer, d'autres ne devaient pas manquer qui s'insurgeraient contre ses doctrines,

[1] Voir Mgr Baudrillart, *ouvr. cité*, chap. VIII.

[2] Sur l'œuvre de Calvin à Genève, voir Goyau, *Une Ville-Eglise, Genève*, t. I.

comme lui-même s'était insurgé contre celles de Rome.

Ses enseignements d'ailleurs contenaient des affirmations essentielles en contradiction avec l'idée, maintenue par lui, d'une Eglise visible se soumettant les opinions particulières [1]. Il professait en effet que la persuasion intérieure de l'Esprit garantissait à chaque fidèle la vérité de l'Ecriture et lui en livrait le sens. La doctrine luthérienne de la justification par la foi seule identifiée à la certitude d'être justifié, était encore accentuée ; la grâce était déclarée inamissible et le salut rattaché non aux bonnes œuvres, [2] mais à l'assurance qu'a le fidèle de sa prédestination, c'est-à-dire en définitive à une donnée subjective [3].

Ainsi, plus ou moins apparent, l'individualisme se retrouve, comme la marque caractéristique du protestantisme à ses origines. Il se manifeste, à des degrés divers, par la méconnaissance de la mission di-

[1] Cf. Dictionnaire de Théologie catholique, art. *Calvinisme*.

[2] Bien que par un artifice, d'ailleurs illogique, Calvin ramenât les bonnes œuvres, comme une raison pour le fidèle de croire à sa prédestination, voir Goyau : *ouvr. cité*, t. Ier, p. 49.

[3] On a justement remarqué que la doctrine de la « certitude du salut » peut rendre non seulement acceptable mais consolante pour ceux qui se savent élus, la doctrine terrifiante de Calvin sur la prédestination absolue. Selon cette doctrine, Dieu, dans la plénitude de sa souveraineté, dans son conseil éternel et immuable, a destiné les uns au salut et les autres à la damnation. La liberté de l'homme dans l'œuvre du salut est entièrement sacrifiée. Mais encore une fois, dès lors que Calvin a la certitude d'être au nombre des élus, on comprend qu'il puisse déclarer, pour lui du moins, sa théologie « fort douce et savoureuse », voir Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. IV, *l'Ecole de Port-Royal*, p. 323.

vine du magistère vivant et du sacerdoce. Partout où s'établira la Réforme, le sacerdoce sera aboli, au moins dans l'un de ses degrés, et si le magistère est maintenu, il se réclamera soit d'une inspiration individuelle, soit d'une délégation des fidèles, ou bien il ne demeurera qu'au prix d'une contradiction avec le dogme du libre examen. Les atteintes portées à la doctrine et à la pratique sacramentelles, les négations relatives aux indulgences et au purgatoire, auront pour effet de ruiner la conception d'une Eglise visible et le caractère social de l'œuvre du salut que consacrait la doctrine catholique de la communion des saints. Seul en face de sa Bible, et isolé dans ses rapports avec Dieu, le fidèle n'aura désormais d'autre ressource — en théorie du moins — que de faire appel à sa raison et à son expérience individuelles pour éveiller et alimenter sa vie religieuse. L'individualisme sous forme de rationalisme ou d'illuminisme, est déchaîné et va se donner libre carrière pour ruiner progressivement le christianisme traditionnel dans sa constitution et dans sa doctrine.

II

Les conséquences historiques du principe individualiste, qui s'affirme de plus en plus dans l'histoire du protestantisme, se manifestent relativement à la constitution de l'Eglise, à la doctrine, aux moyens de sanctification.

A. — Le travail de dissociation des Églises protestantes, résultat de l'individualisme, se traduit sous trois formes : division par nationalités et reconnais-

sance du césaro-papisme ; division à l'infini des groupes par suite de la diversité des doctrines ; enfin division à l'intérieur de chaque communauté chrétienne.

En se séparant de Rome, les communautés protestantes se divisèrent par nationalités. Pour se constituer et demeurer à l'état d'Eglise en face du catholicisme, les novateurs durent s'appuyer sur les princes séculiers ; alors fut appliqué le principe « *cujus regio ejus religio* ». Le résultat, c'est que, le lien rompu avec Rome, elles se trouvaient plus étroitement liées avec le pouvoir civil [1]. Par exemple, en Allemagne jusqu'à la dernière révolution [2], les 26 Eglises évangéliques étaient fondées sur la dépendance en matière spirituelle à l'égard des princes séculiers, auxquels succédaient les parlements. Les membres principaux de leur consistoire étaient nommés par les représentants du pouvoir civil. C'était l'Etat qui soutenait les cadres de l'Eglise. A Genève, l'œuvre de Calvin fut plutôt d'absorber l'Etat dans l'Eglise ; mais le résultat fut le même au point de vue du caractère national de l'Eglise, et l'on peut dire que le nationalisme ge-

[1] Sur le nationalisme, et le tempérament tout allemand de Luther, voir Mgr Baudrillart, *ouvr. cité*, chap. IV, p. 103 sq., voir encore Imbart de la Tour, *Pourquoi Luther n'a-t-il créé qu'un christianisme allemand* ? et J. Chevalier, *Les deux réformes* dans *A propos du quatrième centenaire de la Réforme*, Revue de métaphysique et de morale, n° de septembre-décembre 1918.

[2] La nouvelle constitution allemande n'admet pas d'Eglise d'Etat ; mais elle reconnaît que l'Etat peut donner des allocations aux Eglises, et que les sociétés religieuses ont le droit de lever des impôts en se basant sur les rôles d'impôts civils ; voir : *Constitution du 11 août 1919*, II[e] partie, titre III, dans Documentation catholique, t. I, p. 437.

nevois, qui a longtemps maintenu une Eglise d'Etat, n'a pas été étranger, depuis la loi de séparation (1907), à l'accord des diverses fractions protestantes pour maintenir, en dehors de l'Etat, une Eglise nationale [1]. Reconnaissons d'ailleurs que ce principe du césaropapisme n'a pas été appliqué dans toutes les Eglises protestantes ; plusieurs ont revendiqué avec succès une complète indépendance.

Des divisions à l'infini se produisirent en outre, à raison des divergences de doctrines ou de tendances, au sein d'une même nationalité et en dehors de tout cadre national. Ainsi Luther, Calvin, Zwingle ont donné naissance à des fractions qui se sont divisées en une multitude de sectes. Aujourd'hui, les sectes se sont mélangées et il en est résulté de nouvelles combinaisons. Si l'on essayait un classement approximatif et sommaire, on pourrait distinguer, parmi les Eglises dites évangéliques :

1° les Congrégationalistes ou indépendants qui choisissent leur symbole et leurs ministres et professent qu'il ne peut y avoir ni unité, ni Église visible ;

2° les Méthodistes qui laissent le plus possible de côté les questions doctrinales pour s'efforcer de répandre le sens de la foi, de la piété, de la confiance en Dieu et de la charité ;

3° l'Armée du salut qui emprunte beaucoup à l'imagination et aux sens et qui cherche à soulever l'enthousiasme populaire.

Parmi les Libéraux, c'est-à-dire ceux qui tendent au rationalisme, on peut distinguer :

[1] Voir Goyau, une *Ville-Église, Genève*, t. II, chap. IV.

1° les Sociniens ou Unitaires qui n'admettent aucune Eglise, aucun symbole, dont tout le programme religieux tient dans les mots : vérité, justice, charité ; ils considèrent le Christ comme un modèle, non comme un Dieu ;

2° les Universalistes ainsi appelés parce qu'ils admettent le salut de tous les hommes ; ils sont calvinistes d'origine et admettent le système presbytérien.

3° les Libéraux purs et simples qui sont des rationalistes.

Enfin, par la force même de la logique, l'individualisme, en pénétrant dans chacune des communautés protestantes, y a introduit la division soit entre les fidèles, puisque chacun peut se faire librement sa croyance, soit entre les fidèles et les pasteurs, soit enfin entre les pasteurs et les consistoires.

Voici un pasteur élevé dans les Universités et devenu libéral, c'est-à-dire plus ou moins incroyant. Sa fonction l'oblige à prêcher aux jours de fêtes chrétiennes, à administrer le baptême. Ou bien il prêche ce qu'il pense et refuse d'employer le Symbole pour le baptême, et alors il est évincé par le Consistoire, — tel fut le cas des pasteurs Schrempf, Steudel et Lisco en Allemagne — et cela sans obtenir qu'on en donne la raison [1]. En effet, comme il y a contradiction entre l'autorité que s'arrogent ces Églises et le principe du libre examen, on ne veut pas renier officiellement le libre examen et on ne donne pas les raisons de l'interdiction. Ou bien si les pasteurs « libéraux » ne professent pas leurs idées publiquement, ils sont ré-

[1] Cf. Goyau, l'*Allemagne religieuse, Le Protestantisme*, p. 143-151.

duits à user de l'équivoque et plusieurs d'entre eux s'inspirant de la philosophie de Ritschl, font la théorie de l'équivoque salutaire ; mais ils excitent la méfiance de leur peuple dès qu'on les soupçonne de ne pas croire à ce qu'ils disent [1].

Il est vrai que de ces dissentiments doctrinaux, certaines Eglises protestantes prennent vaillamment leur parti, et tentent de réconcilier les diverses fractions par la suppression de toute profession de foi obligatoire. L'Église nationale de Genève en a donné l'exemple, après sa séparation d'avec l'État [2]. Mais peut-on encore donner le nom d'Eglises chrétiennes à ces associations où l'unité se réduit à celle d'un cadre, en consacrant officiellement la diversité des croyances et le droit absolu pour chacun de croire à ce qu'il veut et même de ne rien croire ?

B. — Si l'individualisme en effet a morcelé de plus en plus les Eglises protestantes, il a eu pour conséquence de dissoudre progressivement les croyances primitives, aussi bien celles qui furent propres aux ancêtres de la Réforme que celles qu'ils gardaient comme un legs de catholicisme. Il suffit, pour être édifié sur ce point, d'esquisser la courbe de la pensée protestante relativement à quelques points essentiels, par exemple aux sources de la foi, et à l'objet de la foi.

Pour le protestantisme primitif, l'Ecriture Sainte est la seule source de la foi. Suivons d'un coup d'œil l'évolution de la dogmatique protestante relativement à l'autorité de la Bible. Une seule donnée reste ferme dans

[1] Ouvr. cité, pp. 93-103 et 136-143.

[2] Voir Goyau, Une *Ville-Eglise*, t. II, p. 198 sq.

cette évolution, à savoir la prétention de reconstruire le passé du christianisme avec quelques textes, sans tenir compte de la Tradition, et encore les plus récents historiens abandonnent-ils cette attitude. Par ailleurs voici les diverses phases de l'évolution. On admet d'abord l'infaillibilité verbale des Livres Saints comme composés sous la dictée de Dieu. Puis, l'étude attentive révélant un travail de l'homme très apparent, on réduit l'autorité de l'Ecriture et on ne l'admet qu'en matière de foi. Même en matière de foi, on constate un progrès dans les doctrines, d'où l'on est amené à ne plus reconnaître que l'autorité de l'enseignement de Jésus. Mais, en étudiant de façon critique les Evangiles, des historiens sont allés jusqu'à prétendre que Jésus se serait trompé en maintes questions; que restera-t-il donc d'assuré? Plus rien, si ce n'est l'esprit de la nouvelle religion? Quel sera dès lors le rôle de la Bible comme source de l'enseignement religieux? Ayant été écrite par des hommes religieux, elle peut être l'occasion qui suscite chez ses lecteurs certains sentiments religieux; dénuée de toute valeur objective de vérité, elle n'a plus pour rôle que de provoquer un éveil de vie religieuse. Mais alors, en définitive, ce sont les impressions purement subjectives du lecteur qui ont seules une valeur propre. Et c'est ainsi qu'en partant de l'infaillibilité verbale de l'Ecriture, on aboutit au pur subjectivisme en matière de doctrine [1].

[1] Voir Goyau, *L'Allemagne religieuse, le Protestantisme*, ch. II; — et *Une Ville-Eglise*, t. II, chap. IV. p. 202 sq., où il cite des déclarations caractéristiques, les suivantes par exemple : « La garantie de la Bible n'est pas dans l'authenticité de ses livres, ni uniquement dans la vie morale de ses auteurs,

Constatons une évolution analogue touchant l'objet de la foi, le dogme. Au début, Luther et Calvin gardent non seulement l'idée de doctrine obligatoire, mais encore un grand nombre de dogmes catholiques, et des principaux, tels, la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption. Mais peu à peu la critique rationnelle s'est exercée sur ces dogmes. On en est venu progressivement à nier les articles de foi, jugés essentiels jusqu'au XVI[e] siècle et par les premiers réformateurs, tels que la Divinité du Christ. Aujourd'hui, ou bien on refuse de se prononcer d'une manière claire sur ces sujets : à l'exemple de Ritschl on use de l'équivoque ; ou bien même on nie catégoriquement et on attaque en chaire les doctrines traditionnelles. Au congrès de Berlin de 1905, M. Fischer, pasteur luthérien, revendiqua pour le prédicant la révolte ouverte et le droit de prêcher le nihilisme religieux qu'il professe. A Brême, le pasteur Kalthoff, dont un de ses collègues fait l'éloge en disant qu'il « haïssait Jésus, comme Luther haïssait le pape », a publié un recueil de prônes prêchés par lui et où l'on voit que la vie est Dieu et le Christ un mythe. Les laïcs, moins étroits que les pasteurs, sont engagés à édifier la religion future, à mettre à la place de l'Evangile, l'Olympe et la déification de la nature [1]. Ainsi le panthéisme a pris, jusque dans la prédication, la place des dogmes chrétiens, et nous voyons d'ailleurs M. Buisson affirmer

elle est aussi et surtout dans la vie morale et religieuse de ses lecteurs ». « C'est par l'assentiment que donne notre conscience à son contenu que la Bible prouve ses titres à notre attachement et à notre confiance ». Berguer et Gampert, *L'autorité religieuse et la valeur de la Bible* (Genève 1907) p. 124, et p. 108.

[1] Voir Bœglin, le *Crépuscule du luthéranisme* p. 45.

« que le Credo du protestantisme libéral ne contient pas même la foi à un Dieu personnel » et dire à ses amis : « vous pourriez être des libre-penseurs religieux [1] ».

[1] Voir Buisson, *Libre pensée et protestantisme libéral*, p. 30, et 45. Il serait tout à fait illusoire de prétendre que les négations radicales concernant par exemple la personne du Christ ne sont le fait que de quelques isolés. En réalité le « libéralisme » rallie de plus en plus les âmes protestantes, et son influence dissolvante s'exerce même sur les croyants qui restent encore attachés à quelque orthodoxie. L'enquête consciencieuse instituée par M. Goyau sur le protestantisme allemand, puis sur le calvinisme genevois fournit à cet égard des données hors de contestation. A titre de specimens, voici quelques traits recueillis dans l'enseignement catéchistique lui-même :

« Dans tels de ses catéchismes (les catéchismes de l'Eglise de Genève), Jésus demeure fils de Dieu ; la Rédemption, la Résurrection, demeurent encore des faits historiques ; dans tel autre, Jésus n'est Fils de Dieu que parce qu'il est fils de l'Homme, parce que « Dieu étant le Père, et les hommes étant ses fils, le vrai fils de l'Homme, l'homme parfait sera le vrai fils de Dieu » ; Jésus n'est Rédempteur que parce que nous « éprouvons » qu'il y a en lui et dans son Evangile « une puissance qui nous délivre de la souffrance et du péché » ; et la Résurrection du Christ, que l'on fête à Pâques, c'est « le fait qu'il est toujours vivant et agissant pour ses vrais disciples ».

Un troisième catéchisme considère comme « fort impertinent et absurde » de demander ce que Jésus était avant de devenir homme, traite d' « inacceptable » la notion d'un Christ qui se serait substitué comme victime, et ne voit dans la carrière terrestre de Jésus d'autre manifestation de sa divinité que sa sainteté, ce qui évince le miracle...

De catéchisme en catéchisme, les fins dernières sont diversement envisagées : la réincarnation de l'âme, annoncée par les théosophes, compte dans le corps pastoral des partisans autorisés ; d'autres croient à la mort de l'âme pécheresse, à la survie de l'âme vertueuse ; la notion catholique du purgatoire semble attirer certains esprits ; les textes évangéliques sur l'enfer sont généralement mis de côté. Sur ces questions angoissantes, le dernier mot de l'un de ces livres d'enseignement religieux est celui-ci : « Nous nous résignons à ignorer. » Goyau, *Une Ville-Eglise*, t. II, chap. IV, pp. 199-201. L'auteur apporte

Il ne faut pas s'étonner que les dogmes fondamentaux de la Réforme ne soient pas plus épargnés que ceux du christianisme. Ainsi, tandis que Luther prêchait la justification par la foi seule, sans les œuvres, beaucoup aujourd'hui professeraient plutôt le salut par les œuvres sans la foi, tout au moins sans un article de foi déterminé et moyennant un vague sens religieux [1].

C. — Dans l'ordre des moyens de sanctification, le protestantisme a nié dès le début l'idée de vocation spéciale et rejetée l'ascétisme. Quant aux sacrements, dès l'origine de la Réforme ils ont été réduits dans leur nombre, en tous cas dans leur valeur et leur efficacité. Pour Luther, ils sont des signes de l'union entre Dieu et l'homme, mais ne sont pas producteurs de la grâce. Pour Zwingle, ils ne sont plus que des signes d'union entre les hommes ; pour Calvin, ils ont une grande valeur, mais seulement pour les prédestinés, d'où leur efficacité toute subjective. Les disciples de Luther, Zwingle et Calvin se rattachent plus ou moins étroitement aux doctrines des maîtres, mais le nombre est croissant des libéraux qui rejettent non seulement tous les sacrements, mais l'idée même de rite sacramentel. M. Harnack raille vivement ce qu'il appelle « des morceaux de grâce » et nombre de pasteurs se refusent à baptiser ou modifient à leur gré le rite baptismal [2]. L'Eucharistie n'est qu'un souvenir et pour

à l'appui des affirmations précédentes des références aux divers catéchismes en usage.

[1] Voir Goyau, *l'Allemagne religieuse, le Protestantisme*, p. 313-334.

[2] Le pasteur Mauritz de Brême ne se sert pas d'eau au baptême, il baptise « en considération de Dieu qu'avec Jésus nous

plusieurs « c'est une abomination d'en faire une cérémonie religieuse [1] ». Ainsi le culte est dénué de toute valeur objective dans le protestantisme libéral. Dès l'origine, la Réforme a rejeté le dogme de la Communion des Saints et ses conséquences : le culte des Saints, la pratique et la doctrine des indulgences, il en fut de même de la doctrine du Purgatoire et de la prière pour les morts. Il en résulte que le croyant protestant est entièrement isolé dans l'œuvre de son salut : il n'y a que Dieu et lui. Aucune trace ne subsiste plus de l'idée que l'Incarnation se continue par l'Eglise et le mysticisme individualiste de certaines sectes avec ses heureuses conséquences morales, mais aussi avec ses bizarreries et ses dangers est l'aboutissement naturel et logique de la Réforme [2].

III

Le protestantisme a toujours eu l'habitude d'ériger en principe ses transformations successives. Dans l'évolution de la Réforme, on peut envisager comme un rythme à deux temps ; premier temps : quand les catholiques, au nom de la logique ou de l'expérience, montraient aux protestants les conséquences funestes de certains principes, ceux-ci accordaient que de tels

appelons Père ». Le baptême est d'ailleurs pour lui une simple formalité. Voir Bœglin, le *Crépuscule du Lutherianisme*, p. 21.

[1] Bœglin, *ouvr. cité*, p. 21.

[2] Voir le chapitre de « La conversion » dans W. James, *L'expérience religieuse*,

résultats seraient funestes s'ils se produisaient, mais ils niaient leur éventualité ; deuxième temps : les conséquences une fois produites, on ne méconnaît pas leur réalité, mais on les déclare bienfaisantes [1]. Ainsi, dans les controverses entre Bossuet et Jurieu, les deux adversaires admettent d'abord le principe de la fixité absolue de la doctrine [2]. C'est au nom de l'Ecriture que Jurieu entend condamner le catholicisme de son temps. Mais, lorsque par l'Histoire des variations, Bossuet a victorieusement établi les changements du protestantisme, Jurieu accepte le fait et l'érige en droit, proclamant qu'en variant le protestantisme n'a fait qu'imiter le christianisme primitif [3].

Les modernes successeurs de Jurieu, bien loin d'éprouver le moindre embarras à constater les variations des symboles de foi protestants, et de chercher à prou-

[1] Cette remarque très pénétrante est de M. D. Sabatier, *L'expérience religieuse et le protestantisme contemporain,* Annales de Philosophie chrétienne, t. VI, p. 609-610.

[2] Il est même permis de penser que Bossuet l'exagère. Il a raison de considérer l'identité substantielle du dogme comme un signe de vérité ; mais il paraît avoir partiellement méconnu le fait et la doctrine du développement dans le catholicisme. En réalité il n'est pas entièrement exempt de cet esprit « d'archaïsme » dont se réclamait le protestantisme en recourant à l'Ecriture seule, ou le jansénisme quand il en appelait à l'Eglise des premiers siècles. Voir à ce sujet les remarques de *Christus, La religion chrétienne,* section IV ; les archaïsants.

[3] « Le principe de l'invariabilité dans la foi et dans la doctrine suppose des faits insoutenables et qui ne peuvent être avancés que par le plus ignorant des hommes. Car on ne peut nier que les dogmes les plus essentiels du christianisme jusqu'au IVe et Ve siècle de l'Eglise n'aient changé de forme et d'extérieur, et même que dans ces changements il n'y ait eu des expressions capables de donner des idées très différentes les unes des autres » Jurieu. *Lettres pastorales,* VIe lettre cité par Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme.*

ver comme lui que l'unité subsiste sur les « articles fondamentaux », glorifient l'œuvre de dissolution dogmatique comme une marque de vie et de vérité : « Autrefois le critère de la valeur d'une religion passait pour être le caractère immuable de ses institutions et de ses doctrines. Montrer les variations du protestantisme, c'était pour de grands esprits l'équivalent de sa condamnation irrémissible... Et au contraire, partout où il y a vie, il y a évolution, mouvement, changement organique [1]. » Or cette attitude, qui justifie les conséquences de la Réforme, s'étend à tout dans le protestantisme actuel, et les conclusions ultimes du « libéralisme » ont trouvé leurs théoriciens et leurs apologistes [2].

[1] J. Réville. *Le Protestantisme libéral*, p. 2 et 3.

[2] Depuis un demi-siècle les déclarations se multiplient de la part des libéraux, qui font de la variation illimitée la loi même du protestantisme. Et l'on n'est point arrêté par la crainte de rejoindre ainsi la libre pensée pure et simple. Entre bien d'autres, voici, à titre d'échantillon, un manifeste de M. Buisson, qui dirigea longtemps l'enseignement primaire en France. Il y revendique, non sans soulever la contradiction, l'absolue liberté de la croyance et de l'incroyance, au nom du principe protestant :

« Il y avait, dit M. Buisson, deux protestantismes possibles, à ne parler que de l'esprit général, de la méthode inspiratrice ; et l'histoire en effet nous en montre deux, se développant parallèlement et sans cesse aux prises l'un avec l'autre.

L'un prend la Réforme comme le point de départ d'un mouvement qui doit se continuer, l'autre comme le point d'arrêt d'un trajet qu'il a fallu faire, mais qu'il ne faut pas dépasser. Le protestantisme qui marche cause un souci constant au protestantisme qui ne bouge plus, c'est-à-dire qui recule ».

Suit un parallèle entre ces deux protestantismes dont le premier « pratique sans restriction la méthode rationnelle et libérale », dont le second n'est qu'un « sous-catholicisme, un catholicisme expurgé ».

Puis M. Buisson continue : « Entre ces deux méthodes, chacun de nous, protestant, doit faire son choix. Il y a longtemps

Après avoir constaté comme des faits la dissociation progressive des principes constitutifs de l'Église et même le rejet de toute orthodoxie, il nous reste donc à signaler brièvement les justifications théoriques qui en sont aujourd'hui présentées par les tenants du libéralisme. Bien que chacun d'eux revendique la pleine autonomie de sa pensée, ils s'accordent assez entre eux sur les grandes lignes pour qu'on puisse esquisser une synthèse de leur « ecclésiologie. »

Certains héritiers attardés de Luther et de Calvin admettent encore que le Christ a institué une société religieuse visible, et, sans se soucier de la logique, professent tout à la fois que chaque conscience demeure le souverain juge de sa croyance et que néanmoins les fidèles, pour éviter l'anarchie, doivent pratiquement obéir à l'autorité, nullement infaillible d'ailleurs, des pasteurs, des Synodes et des assemblées gé-

que le mien est fait... Pour moi..., le protestantisme conscient et conséquent n'est autre chose que la première application de la méthode même de la libre-pensée. Or, c'est par la méthode que se classent les conceptions religieuses comme les conceptions philosophiques.

On dit parfois que le protestantisme aboutit à la libre-pensée. Non, il est déjà la libre-pensée. Du moins il peut l'être. Il l'est virtuellement.

Un protestant qui raisonne ses actes et qui réfléchit sur son état d'âme est un homme qui a rejeté toute autorité extérieure, tout à priori dogmatique ou historique, qui écarte sans effort non seulement tout surnaturel, petit ou grand, mais tout absolu et toute prétendue révélation de l'absolu par des voies extra-rationnelles. En quoi, s'il vous plaît, un libre penseur est-il plus émancipé que ce protestant ? » *Libre Pensée et Protestantisme libéral*, par F. Buisson et Ch. Wagner. Paris, Fischbacher, 1903, p. 15. — A rapprocher du jugement de l'historien Gabriel Monod : « Le protestantisme n'est qu'une série et une collection de formes religieuses de la libre pensée ». *Revue Historique*, mai 1892, p. 103.

nérales [1]. Mais telle n'est plus la conception des libéraux.

Répudiant les inconséquences d'un protestantisme qui admettrait une autorité extérieure à la conscience du chrétien et prétendant s'imposer à elle, comme serait encore la Bible, ils proclament que l'avenir est à la « religion de l'esprit ».

Ecoutons l'un des prophètes de ce nouveau christianisme.

Selon Sabatier [2], la nature du christianisme exclut tout régime d'autorité, ou tout au moins d'une autorité revêtue d'une mission divine, car on admet bien que l'inspiration individuelle pourra susciter des chefs, des hommes qui auront la mission d'enseigner les autres. Mais cette autorité ne sera que provisoire ; autorité éducatrice, nécessaire pour les mineurs et les enfants, mais qui ne peut plus s'imposer à des consciences adultes. Les formes autoritaires que le christianisme a revêtues jusqu'ici ne sont que des phases passagères qui occupent les premières périodes de son histoire. Ce ne sont que des survivances des religions antiques : de la religion païenne s'il s'agit du catholicisme, de la religion juive, avec l'observation pharisaïque de la loi, s'il s'agit de l'orthodoxie protestante. Mais la phase nouvelle est la période de la

[1] D'après cette conception, le Christ n'aurait pas déterminé la constitution et la nature de l'Église, tout en l'instituant. Il n'y a pas de hiérarchie spécialement consacrée. Pour les uns (anglicans et luthériens), l'autorité ecclésiastique appartient à l'État ; pour les autres (calvinistes) elle appartient au peuple chrétien dont tous les membres sont prêtres, mais qui peut déléguer son pouvoir à des anciens (presbytériens).

[2] *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1904

religion de l'esprit, laquelle doit être la religion dans la foi personnelle et dans la liberté. C'est une religion purement spirituelle, dans laquelle l'autorité est tout intérieure, et c'est l'autorité de Dieu. Toute autorité extérieure et humaine ne saurait avoir qu'un caractère provisoire. Que si le protestantisme orthodoxe retient comme seule autorité la Bible, on n'hésite pas à déclarer une telle position intenable, et beaucoup moins logique et solide que celle du catholicisme. Celui-ci n'en représente pas moins une intrusion du paganisme dans l'Évangile.

Mais le congé donné à l'autorité n'entraîne-t-il pas la renonciation à toute orthodoxie, et même à toute croyance positive? Nous connaissons déjà la réponse des faits : le protestantisme libéral est hospitalier aux négations portant sur les doctrines essentielles du christianisme traditionnel, la Divinité du Christ par exemple. Il reste à connaître la justification théorique d'un tel nihilisme. Elle s'affirme dans la conception de la foi que l'on a appelée le symbolo-fidéisme [1].

[1] Le créateur du « fidéisme » M. Ménégoz explique ainsi l'origine du *symbolo-fidéisme* : « Mon éducation luthérienne m'avait placé sur le terrain du principe matériel du protestantisme au cœur du dogme de la justification par la foi, et j'ai abouti à la doctrine du « salut par la foi indépendamment des croyances » à laquelle j'ai donné le nom de *fidéisme*. Par son éducation réformée, mon collègue (A. Sabatier, dont il vient d'être question) « se trouvait placé sur un terrain où on accentuait le principe formel du protestantisme ; ce sont les questions d'autorité, de méthode, de principe relatifs à la connaissance religieuse qui l'ont préoccupé ; et après avoir reconnu la différence essentielle entre la substance religieuse de la foi chrétienne et sa forme à la fois contingente et symbolique, il a conclu à ce qu'il a appelé le *Symbolisme critique*... » « Ainsi se conciliaient le principe formel et le principe matériel du protestantisme dans le *Symbolo-fidéisme*. » Ménégoz, *Publications*

La foi n'est pas essentiellement adhésion à un Credo, elle est une démarche morale qui implique « le don du cœur à Dieu, la confiance filiale au Père céleste qui pourvoit à nos besoins [1].

Sans doute, il faudra des formes intellectuelles pour penser sa foi, mais elles ne seront que l'élément secondaire, dérivé et, partant, accessoire.

Les croyances, qui doivent nécessairement s'exprimer en fonction des idées de tel milieu et de telle époque, seront de ce chef relatives, provisoires, variables. Elles ne sont jamais que des symboles. Et cette considération permet au symbolo-fidéiste d'allier un respect sympathique pour les croyances, exprimées dans les articles du Credo traditionnel, à l'absolue liberté d'en rejeter le sens littéral, au nom de la critique [2].

Ainsi pense-t-on réussir à concilier la fidélité aux sentiments essentiels [3] qui ont fait vibrer les âmes

diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel, t. I, p. 238, Paris, Fischbacher, 1909.

[1] *Ibid*, t. I, p. 171.

[2] Il n'est pas nécessaire de souligner l'étroite parenté qui existe entre ces vues et celles du modernisme, tel que l'expose, pour le condamner, l'encyclique *Pascendi*.

[3] Ces vues inspirent désormais l'enseignement catéchétique lui-même. A Genève, par exemple, « chaque pasteur a sa méthode pour mettre les âmes, de son mieux, en contact avec Christ. Mais Christ, quel est-il donc ? Et ne faut-il pas, au moins, pour le définir, revenir à la formule dogmatique ? Comment présentera-t-on ce Christ dont, comme pasteur, on devra rapprocher les âmes ? On fera lire l'Evangile, on le commentera, on ramènera le regard intérieur du catéchumène sur l'émotion religieuse qu'il ressent, on lui dira : Vous avez l'expérience du Christ, affinez la, complétez-la, et que cette expérience passe dans votre vie. — Mais, en fait, historiquement, est-il venu pour me sauver ? — Votre expérience ne vous le

chrétiennes depuis l'annonce de l'Evangile avec nue indépendance complète à l'égard de n'importe quel dogme [1].

Il reste à raccorder de telles vues avec l'histoire, le passé chrétien et l'Evangile même. C'est à quoi s'emploient les historiens de la tendance libérale et voici leurs conclusions principales.

L'institution d'une société religieuse, d'une Eglise fut étrangère à la pensée du Christ, absorbé selon les uns dans l'attente de l'imminente venue du royaume coïncidant avec la fin du monde, uniquement préoccupé selon les autres de prêcher la confiance en la Paternité divine.

Si l'Église est née, ce fut sous la pression des circonstances. Des communautés de frères, unies par le lien de la charité, gratifiées de nombreux charismes, mais dépourvues de hiérarchie, tel aurait été le premier état de la société chrétienne. Dans chaque communauté furent élus des présidents appelés anciens ou presbytres auxquels on adjoignit des diacres. Sous l'influence de Paul, ces diverses communautés se regardèrent comme les membres du corps mystique du Christ qui s'appela l'Eglise. L'union intime tendit à se traduire

dit-elle pas ? — Mais, en fait, est-il sorti du tombeau ? — Ne sentez-vous pas, en vous, qu'il n'est pas mort et qu'il vit ? » Goyau, *Une Ville-Eglise*, t. II, p. 201.

« L'esprit a le droit et le devoir de se frayer à soi-même, s'il le peut, sur la base de ses expériences religieuses, sa propre vérité. » Chavan, *la Réformation et la Théologie moderne*, p. 27, (Lausanne 1905), cité par Goyau, *ibid.*, p. 202.

[1] Nous verrons dans le chap. Ier de la IVe Partie que c'est aussi sur cette base adogmatique et sentimentale que, pour réagir contre l'émiettement des Eglises, on prétend restaurer l'union entre les chrétiens.

en une unité visible, dont le centre fut d'abord Jérusalem, et ensuite Rome, parce que cette ville était la capitale de l'empire. Les hérésies, telles que le gnosticisme et le montanisme, obligèrent à instituer une règle de foi, et à reconnaître l'autorité des évêques gardiens de cette foi. Cette évolution était achevée à la fin du IIe siècle. Dans le cours des siècles suivants, les évêques de Rome conquirent peu à peu la supériorité sur le reste de l'épiscopat. C'est ainsi que la pure essence de l'Evangile fut altérée jusqu'à se transformer en catholicisme. Mais la genèse toute humaine de l'autorité ecclésiastique invite les consciences désormais libérées à secouer définitivement son joug pour honorer directement Dieu, selon l'esprit de Jésus [1].

[1] A titre de specimen des constructions historiques du protestantisme libéral, voici quelques-unes des vues exprimées par M. Harnack, professeur à l'Université de Berlin, un des historiens les plus notables des origines et de l'antiquité chrétiennes, auteur d'une *Histoire des dogmes* très répandue :

En 1900, à Berlin, il donna 16 conférences aux étudiants réunis des diverses facultés et les intitula : « *L'Essence du Christianisme* ». (traduction française. Paris. Fischbacher, 1907).

Il se propose de déterminer historiquement ce qui est l'essence du christianisme et ce qui en subsiste dans les différentes formes actuelles du christianisme. Voici sa division :

1re Partie : La Prédication de Jésus dans ses traits essentiels.

2e Partie : Les principales applications de l'Evangile.

L'Evangile et le monde ou la question de l'ascétisme. — L'Evangile et la misère ou la question sociale. — L'Evangile et le droit ou les institutions temporelles. — L'Evangile et le travail ou la question de la civilisation. — L'Evangile et le Fils de Dieu ou la question christologique. — L'Evangile et la doctrine ou la question des Symboles.

3e Partie : L'Evangile dans l'histoire.

a) La religion chrétienne dans le catholicisme grec.

b) Dans le catholicisme romain.

c) Dans le protestantisme.

Pour juger des diverses formes du christianisme, M. Harnack

* * *

Ainsi, la souveraineté de la conscience individuelle par rapport à toute autorité extérieure, l'opposition

prend pour mesure l'Evangile de Jésus. Mais comment déterminer son essence ? L'auteur ne laisse pas d'être influencé par ses vues subjectives. Aussi bien ses conclusions « historiques » nous renseigneront-elles utilement sur sa position doctrinale.

1° L'Evangile n'est pas un enseignement théorique. Confesser la foi et confesser Jésus-Christ c'est faire la volonté de Dieu avec la certitude qu'il est le Père et le dispensateur de toute rétribution. Mais il n'y a aucune nécessité d'avoir sur le Christ des idées correctes. Sans doute la foi a des conséquences théoriques, mais elles ne sont pas dans l'Evangile et sont différentes suivant le degré d'intelligence. Vivre la foi au Dieu-Père, tout est là, et confesser une religion que l'on n'a pas vécue soi-même est d'après Jésus une condamnable hypocrisie. Ainsi il est affirmé de la religion de Jésus qu'elle est adogmatique et qu'elle se réduit à une expérience religieuse subjective, laquelle suppose trois affirmations : à savoir que Dieu est Père, que l'âme humaine a une valeur infinie, que le royaume de Dieu est proche. Mais enfin qu'est-ce que Jésus a pensé de lui-même ? C'est son secret, dit M. Harnack. Il se dit le Fils de Dieu, mais parce qu'il connaissait le Père comme personne avant lui. En tous cas, l'Evangile est tout entier dans l'affirmation de cette double réalité : Dieu et l'âme, l'âme et Dieu.

2° Comment le pur Evangile se transforme-t-il en catholicisme ? Pour M. Harnack, c'est au moment de la crise gnostique, au IIe siècle, que la médiocrité fonda l'autorité, et à l'Evangile s'ajouta le dogme et le gouvernement ecclésiastique. En somme, c'est sous la pression des premières hérésies gnostiques que les premières communautés chrétiennes virent naître la hiérarchie et le dogme, caractéristiques du christianisme catholique. M. Harnack reconnaît cependant que l'Eglise ne perdit pas pour autant tout esprit évangélique.

3° Quel jugement porte-t-il sur le catholicisme romain ? Quant à son rôle historique, il rend pleine justice à l'action moralisatrice et civilisatrice exercée par lui sur les nations occidentales et germaniques. Cette influence a fait triompher l'idée de l'indépendance de la Religion et de l'Eglise et a duré jusqu'au XIVe siècle. Quant à ses éléments, le catholicisme est caractérisé par le fait d'être une Eglise, c'est-à-dire d'admettre le tradi-

de la religion intérieure avec le « ritualisme » ; par suite, la négation de toute société religieuse qui, s'imposant aux fidèles au nom de Dieu, ne tiendrait pas

tionnalisme, l'orthodoxie et le ritualisme. Ces caractères lui sont communs avec l'Église grecque, mais ce qui est le propre du catholicisme c'est l'esprit latin, ce qui veut dire que pour M. Harnack le catholicisme a succédé à l'empire romain au moment où celui-ci s'effondrait, et à ce point de vue il est une institution politique. « L'Église romaine se glissa insidieusement à la place de l'Empire romain, en fait celui-ci se continue en elle ; il n'a pas disparu, il s'est seulement transformé » (p. 300). « Pour cette Église il est aussi essentiel de disposer du pouvoir politique que d'annoncer l'Évangile », la politique transforme la tradition que le Pape arrange comme il veut, ce qui rend l'Église romaine très souple.

Et n'allons pas croire que cette qualification de l'Église catholique comme institution politique soit une boutade sur laquelle on glisserait. M. Harnack prend soin de nous avertir que « ce n'est pas une remarque « spirituelle », c'est la constatation d'un fait historique et la caractéristique la plus exacte et la plus féconde de cette Église. Encore aujourd'hui, elle gouverne les peuples, ses papes règnent comme Trajan et Marc-Aurèle ; à la place de Romulus et de Rémus, on a mis Pierre et Paul ; à la place des proconsuls, les archevêques et évêques ; les légions sont remplacées par les troupes de prêtres et de moines, et la garde prétorienne par les jésuites... Le pape qui s'intitule « Roi » et « Pontifex maximus » est le successeur de César » (pp. 300-301).

Cependant, à l'encontre de son organisation politique, il subsiste dans l'Église quelque piété, grâce à saint Augustin et à son influence, car le catholicisme a maintenu vivantes les doctrines augustiniennes du péché et de la grâce. Il n'en demeure pas moins acquis que l'Église catholique considérée dans son organisation est en contradiction avec l'Évangile car le Christ a dit : « Mon Royaume n'est pas de ce monde ». Aussi voit-on le catholicisme entraîner l'irrémédiable décadence des peuples latins. Si l'Église catholique continue à avoir des saints, c'est malgré l'institution ecclésiastique, malgré le « pape infaillible », malgré les sacrements qui sont « des morceaux de grâce », malgré le « polythéisme du culte des saints », malgré « l'obéissance aveugle » et « la dévotion stupide. »

4° Que penser maintenant du protestantisme ? Il fut essentiellement un retour à l'Évangile et par là il est le mouvement

de leur libre volonté sa mission et son existence même, voilà bien les principes constitutifs du protestantisme, tels qu'ils résultent de l'œuvre efficace quoique partiellement inconséquente de ses initiateurs ; tels qu'ils se sont incarnés dans les faits de son histoire, et tels enfin que les canonisent ses modernes théoriciens.

L'individualisme est le seul article de foi qui rallie les innombrables sectes et les consciences si diversement croyantes ou incroyantes qui, par elles, se rattachent au christianisme.

Toute autre marque distinctive, en apparence plus

le plus bienfaisant et le plus considérable de tous les temps modernes. « Que peuvent bien signifier toutes nos inventions et nos découvertes, et tous les progrès de la civilisation extérieure, auprès de ce fait que trente millions d'Allemands, et un bien plus grand nombre encore de chrétiens hors d'Allemagne, ont une religion sans prêtres, sans sacrifices, sans sacrements, sans cérémonies, une religion en esprit ! » (p. 319). Evidemment les bienfaits de la Réforme ont été payés par quelques compensations, comme la suppression du monachisme, de l'ascétisme et de l'unité religieuse. Mais n'était-ce pas là la rançon inévitable de l'inappréciable avantage qui résulte de la suppression de toute autorité extérieure ? Le protestantisme a été une réforme et une révolution. En tant que réforme il a consisté à ramener la religion à l'intérieur. Tout l'extérieur a été jugé parasite ; la parole de Dieu a été considérée comme la grâce intérieure et l'expérience qui répond à cette grâce intérieure. Le culte a été réduit à la parole de Dieu et à la prière. Quant à la révolution, M. Harnack reconnaît qu'elle a miné la notion même d'Eglise telle que la conçoit le catholicisme ; elle a nié tout le système hiérarchique et clérical et s'est élevée contre toute autorité formelle, contre tout le ritualisme et les bonnes œuvres, contre l'idée même de sacrement. Elle a manifesté que le véritable Evangile est tout intérieur et se réduit à un minimum identique chez tous. En matière de foi, il n'y a donc pas besoin d'autorité, car l'Evangile est si simple qu'il s'impose de lui-même. Et si on objecte l'émiettement du protestantisme, M. Harnack dira que ce qui divise n'est qu'apparent et que l'unité est au-delà.

frappante, ramène la réflexion sur ce caractère essentiel.

Dira-t-on par exemple que le protestant se distingue par son estime de l'Ecriture ? Mais l'Eglise catholique y reconnaît la source la plus auguste de sa doctrine, et elle continue de la tenir pour inspirée, alors que des protestants de plus en plus nombreux ne voient plus en elle qu'une occasion de faire surgir, en leur conscience, des expériences religieuses qui leur permettront de la juger souverainement. Interprétation individuelle s'opposant à l'interprétation sociale du catholicisme, voilà le dernier mot du protestantisme à propos de l'Ecriture.

Dira-t-on que le protestant se distingue par une croyance personnellement raisonnée ? Mais en fait l'éducation religieuse se réalise, à l'ordinaire, traditionnellement sous l'influence des parents ou des pasteurs. Et, dans toutes les confessions chrétiennes, aussi bien chez les protestants que chez les catholiques, tandis que certains croyants s'assimilent par un effort personnel les traditions reçues, d'autres se contentent d'enregistrer plus ou moins passivement l'héritage dont ils bénéficient. Il faut donc se garder de confondre individualisme et personnalité. Car on peut rester de façon très personnelle fidèle au Credo de ses pères, et le principe individualiste peut, au contraire, n'avoir d'autre effet que d'autoriser un abandon des croyances reçues, dû, non à la réflexion personnelle, mais à l'influence des négations à la mode, acceptées de façon très moutonnière.

Allèguerait-on que la caractéristique du protestantisme c'est du moins la liberté des croyances, ou, selon le vocable reçu, le libre examen. Mais par cette voie encore nous sommes ramenés à l'individualisme, car,

en un sens, tous les croyants, catholiques ou protestants, sont également libres, si l'on entend par là que la foi résulte d'un acte intérieur de la liberté acceptant de se soumettre à Dieu [1] ; en un autre sens du mot, ni les uns ni les autres ne sont libres de refuser leur soumission à Dieu, si, même au point de vue purement rationnel, c'est une obligation pour toute âme sincère de s'incliner devant la vérité connue. Où donc est la « liberté » du protestant ? Elle consiste précisément en ce que, dans la détermination des articles de sa foi, il fait, au moins en théorie, abstraction de la Tradition, et ne reconnaît à l'Eglise aucune mission divine pour lui garantir et lui présenter les vérités à croire ou les moyens d'entrer en communion avec Dieu. Liberté est donc exactement synonyme d'individualisme.

Qu'on ne dise pas même que les jeunes générations protestantes, effrayées de l'émiettement de leurs Eglises, sont animées d'un esprit nouveau qui leur fait renier l'individualisme et ressentir puissamment le désir de l'union entre chrétiens [2]. Car, tant qu'ils continuent à vouloir établir l'union sur les bases de l'agnosticisme doctrinal et la négation de toute autorité, la conscience de chacun garde toujours le droit souverain de briser aujourd'hui les liens noués hier, et, jusque dans la réaction anti-individualiste, c'est encore l'individualisme protestant qui trouve le moyen de survivre et de s'affirmer.

[1] En ce sens le Concile du Vatican a défini que la foi est libre, et ne peut être déterminée nécessairement par une démonstration rationnelle.

[2] Nous étudions ces aspirations dans le chapitre Ier de la IVe partie.

CHAPITRE VII

—

UN COMPROMIS : L'ANGLICANISME

Christianisme autoritaire et christianisme individualiste, tels sont les deux types que nous avons distingués jusqu'ici parmi les Eglises chrétiennes. Si la logique était l'exclusive maîtresse de la vie des Eglises comme des individus, il ne semble pas qu'il puisse se trouver de moyen terme entre ces deux conceptions opposées. Mais parce que des systèmes qui, dans l'abstraction, se trouvent exclusifs des uns des autres, se heurtent, dans le monde des faits, à bien des réalités qui font obstacle à leur évolution normale, il se produit des compromis. C'est un exemple de ces combinaisons qui portent un défi à la pure logique que nous offre l'anglicanisme.

Ce nom indique le caractère originairement national de cette forme du christianisme. Cependant celle ci ne comprend pas tous les Anglais non catholiques, car il y a en Angleterre beaucoup de protestants « non conformistes » (200 sectes environ) qui sont hors de « l'Eglise établie » [1]. D'autre part l'Eglise anglicane a

[1] D'après le recensement officiel il y avait, dans la 1re année du siècle en Angleterre et dans le Pays de Galles, entre 13 et 17 millions d'anglicans. En 1914 on comptait 2.337.612 *communiants (Nouvelles religieuses*, 1921, 15 avril, p. 182). Au témoignage de l'évêque anglican Henson, à peine un cinquième de

des filiales ; elle est en communion avec l'Eglise épiscopale d'Ecosse et d'Irlande, avec l'Eglise épiscopalienne d'Amérique, avec les Eglises officielles des dominions britanniques. Malgré leurs différences ces Eglises gardent en commun certains traits distinctifs qui les classent à part des types du christianisme déjà envisagés. Le plus saillant est à coup sûr le caractère de compromis entre le principe d'autorité et l'individualisme. C'est celui que, sans entreprendre une étude complète ni au point de vue doctrinal ni au point de vue historique, on cherchera à dégager de quelques faits révélateurs choisis : I, soit dans la période des origines ; II, soit dans l'histoire récente de l'anglicanisme, pour souligner, en celle-ci, l'éclectisme doctrinal et rituel et, III, l'inconsistance de l'autorité.

I

L'Angleterre fut convertie à la foi chrétienne par des missionnaires envoyés de Rome, et elle offrit pendant des siècles le spectacle d'une chrétienté très fervente, riche en martyrs, en saints, en apôtres et en docteurs.

Mais au XV^e^ et au XVI^e^ siècles, époques de diminution dans la ferveur de l'esprit chrétien, à l'encontre de l'attachement au Saint-Siège, se développa un esprit particulariste qui entraîna un rapprochement du pouvoir royal. Au même moment naissait et s'affirmait en Allemagne et en Europe la révolution protestante. Telles sont les circonstances historiques qui servent de pré-

la population anglaise est enrôlée officiellement soit dans l'Eglise établie, soit dans quelqu'un des corps non conformistes (d'Alès, *Anglicanisme et Protestantisme*, Etudes, t. 172, p. 334).

paration et de cadre à la genèse de l'anglicanisme.

Celle-ci comporte deux moments principaux. Tout d'abord, un schisme a fait de l'Eglise d'Angleterre un équivalent des Eglises orientales en y laissant subsister nombre de principes catholiques. Puis, cette Église schismatique a été envahie par la réforme protestante et l'individualisme.

Bien loin de céder, dès ses débuts, à la Réforme protestante telle qu'elle se présentait en Allemagne et dans les autres pays de l'Europe, Henri VIII fut, à l'origine, l'adversaire du luthéranisme. En 1521, il composa contre Luther un ouvrage intitulé : *Assertio septem sacramentorum*, et il reçut du Saint Siège le titre de défenseur de la foi. Malheureusement une histoire d'amour vint compromettre ces mérites. Epris d'Anne de Boleyn, il chercha, dès 1526, à faire rompre son mariage avec Catherine d'Aragon sous le prétexte que Catherine était la veuve de son frère Arthur. Mais le Pape refusa de déclarer nul ce mariage. Poussé par Thomas Cromwell, Henri se fit proclamer, par l'Assemblée générale du clergé et le Parlement, chef de l'Eglise nationale, en 1531. En 1533, il épousa Anne de Boleyn ; en 1534 est voté l'Acte de Suprématie, aux termes duquel le roi devenait seul chef de l'Eglise d'Angleterre et jouissait d'une manière générale des prérogatives qui, jusque-là, avaient appartenu au Pape. Le refus de reconnaître cette organisation était puni de mort. Bientôt des couvents furent supprimés, de nombreuses images et reliques furent détruites ; mais le dogme ne fut pas atteint. Henri VIII poursuivit avec la même rigueur chez ses sujets l'attachement au Pape et les doctrines des réformateurs. Nous en avons une preuve dans les articles de 1539, qui ordonnaient, sous peine

de mort, d'admettre les points suivants : la transsubstantiation — la communion sous une seule espèce — le célibat ecclésiastique — l'obligation du vœu de chasteté — la messe pour les âmes du Purgatoire — la confession auriculaire.

Telle fut la première étape de l'anglicanisme. On est en présence d'une Eglise séparée de Rome, mais qui garde encore sa hiérarchie revêtue d'une mission divine, les sacrements et le système de sanctification catholiques : en un mot cette Eglise reste un christianisme objectif et autoritaire, bien qu'affecté par le césaro-papisme et le nationalisme qui en est le corollaire.

Notons dès mainteant que la suprématie du pouvoir royal sur l'Eglise d'Angleterre subsiste encore entièrement dans l'Eglise « établie » en ce pays [1]. Mais ce césaro-papisme a été rejeté par telles Eglises qui, nées de l'anglicanisme, sont liées à des nationalités indépendantes de l'Angleterre [2].

La seconde étape fut franchie [3] par l'emprunt au

[1] Aujourd'hui encore, après son sacre, un archevêque ou évêque de l'Eglise établie se rend au palais royal, se met à genoux devant le roi, baise la Bible et prête le serment suivant : « Moi, docteur en théologie, élu, confirmé et sacré évêque de ... déclare ici que Votre Majesté est le seul gouverneur suprême en ce royaume, des choses tant spirituelles que temporelles, et qu'aucun prélat ni aucun prince n'a de juridiction dans ce royaume ; et je reconnais que je tiens cet évêché, aussi bien au spirituel qu'au temporel uniquement de Votre Majesté. Et pour les biens temporels de cet évêché, je fais présentement hommage à Votre Majesté. Que Dieu me vienne en aide. Que Dieu sauve le roi » Cité par Ragey, *L'Anglicanisme*, Bloud, 1903, p. 4.

[2] C'est ainsi que l'Eglise épiscopalienne d'Amérique est entièrement indépendante de l'Etat.

[3] Nous ne voulons pas dire qu'elle le fut d'un seul coup. La clarté de l'exposé amène à simplifier quelque peu une histoire

protestantisme de plusieurs de ses doctrines. Sous le règne d'Edouard VI et par l'influence de Crammer, le luthéranisme envahit l'Eglise d'Angleterre qui fut, au surplus, sous le règne d'Elisabeth, gagnée par le calvinisme. Sous Edouard VI, le résumé des articles de foi de la nouvelle Eglise fut publié en 42 articles, qui furent réduits à 39, en 1563, sous Elisabeth, et enregistrés sous cette dernière forme, en 1571, par le Parlement. Or ces 39 articles constituent la charte dogmatique et constitutionnelle de l'Eglise anglicane et ils doivent être souscrits encore aujourd'hui par les ministres anglicans [1]. En voici les points importants.

Les cinq premiers articles portent sur la Trinité et l'Incarnation, la Descente aux enfers, la Résurrection, le Saint-Esprit et sont conformes à la doctrine catholique. — Le 6e article a pour objet la règle de foi, et

complexe : « L'Etablissement ecclésiastique anglican, a écrit Newman, est un amalgame de toutes ces variétés du protestantisme, auquel une forte part de catholicisme est mêlée par surcroit. Il est le résultat de l'action successive exercée sur la religion par Henri VIII, les ministres d'Edouard VI, Marie, Elisabeth, les Cavaliers, les Puritains, les Latitudinaires de 1688 et les Méthodistes du XVIIIe siècle. » Newman, *Hitoire de mes opinions religieuses*, Paris, 1866, p. 437.

[1] Il est vrai que, présentement, chacun les interprète librement et qu'en pratique ils ont cessé d'être réellement une règle de foi, même pour les ecclésiastiques qui les souscrivent. Mais en cela même apparaît encore le caractère de compromis qui affecte l'anglicanisme, puisque sans se sentir lié en conscience par ces formules, on continue d'y tenir, nulle autorité ne voulant prendre officiellement la responsabilité de renier l'héritage dogmatique qu'elles représentent. Quant aux laïcs, il y a longtemps que les exigences doctrinales sont moindres à leur égard qu'à celui des membres du clergé, et que l'Eglise établie, de l'aveu des anglicans eux-mêmes, a ainsi deux poids et deux mesures, voir d'Alès, *Anglicanisme et Protestantisme*, Etudes. t. 172, p. 329.

il ne reconnaît comme source de la foi que la Sainte Ecriture : c'est le principe du protestantisme. — Du 9e au 18e est exposée toute l'économie du salut avec des emprunts aux doctrines luthériennes. Ainsi le péché originel est considéré comme ayant pour conséquence une corruption absolue de la nature ; ainsi est admis un des principes essentiels du luthéranisme, la justification par la foi seule. — Du 19e au 21e est exposée la doctrine de l'Eglise visible. L'Eglise visible est une assemblée de fidèles dans laquelle la pure parole de Dieu est prêchée et les sacrements administrés. L'Eglise décide des controverses en matière de foi sans pouvoir aller contre l'Ecriture. De plus les Conciles généraux ne peuvent être assemblés sans l'ordre des princes et ils ne sont pas infaillibles. Aucune Eglise particulière n'est infaillible, pas même celle de Rome, et par voie de conséquence on rejette à titre d'erreur les doctrines catholiques touchant le purgatoire, les reliques, l'invocation des Saints. De l'article 23e au 31e est exprimée la doctrine relative aux sacrements. Les sacrements sont des signes efficaces de la grâce, mais deux seulement ont été institués par Jésus-Christ. Ils ne produisent leur effet que dans ceux qui les reçoivent dignement. L'article 28e est important parce qu'il formule le rejet du dogme de la transsubstantiation. Le corps du Christ dans l'Eucharistie est donné, reçu et mangé seulement d'une manière céleste et spirituelle par le moyen de la foi. Le sacrement de l'Eucharistie n'a pas été institué pour être transporté, conservé, élevé, adoré : on exclut ainsi tous les développements catholiques du culte de l'Eucharistie. Les indignes ne reçoivent pas réellement le Christ ; la communion sous les deux espèces est nécessaire. Enfin

le sacrifice de la Rédemption a été accompli une fois pour toutes, et par conséquent les sacrifices de messes sont des fables blasphématoires et des impostures pernicieuses [1].

Les articles 31-39 visent la discipline et des questions secondaires telles que le mariage des évêques, des prêtres et des diacres. — Ces 39 articles qui avaient été créés pour l'uniformité amenèrent des interprétations différentes d'où résultèrent des controverses, des divisions et un schisme dans l'Eglise officielle, puisqu'à côté des conformistes se placèrent les puritains.

En même temps que dans les 39 articles et la Sainte Ecriture, à laquelle ils se réfèrent, les croyances propres à l'anglicanisme s'exprimèrent dans le *Prayer-Book*, ou *Livre de la Prière en commun*, publié pour la première fois en 1549, sous le règne d'Edouard VI et plusieurs fois remanié. La rédaction actuelle remonte à 1662.

[1] Il y a lieu de souligner cette doctrine relative à l'Eucharistie, elle éclaire en effet, la question des ordinations. On sait que Léon XIII a déclaré nulles les ordinations anglicanes (Bulle *Apostolicæ curæ*, sept. 1896). Les deux raisons alléguées sont le défaut de *forme* dans le rite adopté sous Edouard VI, et le défaut *d'intention*. Celui-ci résulte de la doctrine alors professée touchant l'Eucharistie. Si l'on rejette l'idée du sacrifice — et ce fut le cas — on rejette par le fait même l'idée catholique du sacerdoce et par conséquent on exclut l'intention de consacrer de vrais prêtres. Le fait qu'en 1662 les formules de la consécration épiscopale et de l'ordination des prêtres ont été corrigées dans un sens moins protestant, n'empêche pas l'ordination de Parker, dont la hiérarchie anglicane est sortie, et qui a été accomplie selon un rite exclusif du sacerdoce et de l'Eucharistie au sens catholique, d'être invalide. Sur ce point les Eglises « orthodoxes », jusqu'à ce jour, restent presque unanimement d'accord avec l'Eglise catholique. Les anglicans à tendances protestantes reconnaissent le bien fondé des considérants historiques du jugement de Léon XIII. Voir par exemple, l'opinion de l'évêque anglican Henson, dans d'Alès, *Anglicanisme et Protestantisme*, Etudes, t. 172, p. 332.

Elle résulte d'une révision demandée par les partis opposés, puritains et anglicans. Imposée par l'*Acte d'Uniformité*, elle eut pour effet de donner au Livre de la Prière une teinte moins protestante. Néanmoins, certaines doctrines anticatholiques qui se rencontrent dans les 39 articles ont aussi laissé leur empreinte dans le *Prayer-Book*. Au reste la juxtaposition de formules qui supposent des doctrines divergentes permet à chacun d'interpréter selon ses idées ce livre liturgique[1]. Et l'une des dernières conférences de l'épiscopat en a rendu l'emploi facultatif.

Ce rappel des origines de l'anglicanisme suffit à en éclairer la nature complexe et permet de comprendre la situation présente. En méconnaissant la papauté comme institution divine et en se soustrayant à sa juridiction, l'Eglise d'Angleterre est devenue une institution religieuse essentiellement nationale et subordonnée à l'autorité royale. Elle ne rejetait pas pour autant tous les principes constitutionnels du catholicisme, puisqu'elle gardait un épiscopat considéré comme institution de droit divin et hiérarchiquement groupé autour des sièges d'York et de Cantorbéry.

Par ailleurs les négations eucharistiques empruntées au protestantisme viciaient le pouvoir sacerdotal de cet épiscopat, et, en même temps que diverses doctrines luthériennes et calvinistes, introduisaient dans l'angli-

[1] C'est ainsi qu'à la faveur de telle rubrique, les ritualistes introduisent toutes sortes de pratiques romaines absolument réprouvées par ailleurs dans le *Prayer-Book*. C'est ainsi encore que ceux d'entre eux qui professent la doctrine du sacrifice de la messe, de la présence réelle et même de la transsubstantiation ne tiennent aucun compte de telle « rubrique noire » qui accompagne les prières de la Sainte Communion et exclut formellement la transsubstantiation et l'adoration du pain et du vin eucharistiques.

canisme le principe individualiste du jugement privé.

Ainsi, dans les cadres d'une Eglise qui gardait du catholicisme, avec certains principes constitutionnels, diverses doctrines et une liturgie au moins apparentée à l'ancienne religion, s'installait le protestantisme.

Les tendances divergentes ainsi associées vont s'épanouir, s'opposer, se rapprocher pour aboutir à un mélange et à des compromis qui marquent l'histoire de l'anglicanisme. Ils expliquent, à l'heure actuelle, tout à la fois la faiblesse et l'attrait, exercé sur beaucoup d'esprits, d'un éclectisme hospitalier jusqu'à l'inconsistance.

II

De l'histoire de l'Eglise « établie », pour comprendre les partis qui s'y disputent actuellement les esprits, il suffira de rappeler que de nombreuses sectes non-conformistes (puritains, presbytériens, indépendants, sociniens, unitaires, méthodistes etc.) s'étaient détachées d'elle au cours des siècles précédents, et que, privée ainsi des éléments les plus actifs, l'Eglise d'Angleterre souffrait au commencement du XIX^e^ siècle d'une véritable atonie religieuse. Le dernier siècle fut l'époque d'une renaissance très marquée due au « mouvement d'Oxford ». Les actions et réactions suscitées par elle ont amené les anglicans à suivre trois courants principaux qui se distinguent et s'opposent, aussi bien au point de vue des doctrines que du culte et que l'on désigne sous le nom de « Haute Eglise », « Basse Eglise », « Eglise Large » [1]. Il faut y

[1] Ces dénominations n'ont pas toujours eu leur acception actuelle ainsi que le remarque Newman, *Histoire de mes opi-*

ajouter, au dire d'informateurs récents [1], des courants intermédiaires, nés du désir de concilier les vues des précédents, à savoir la « Haute Eglise modérée » et « l'Anglo-catholicisme libéral ».

1° Le *Ritualisme* ou *Anglo-catholicisme* représente le parti de l'extrême droite issu de la Haute Eglise. Il se rattache étroitement par ses origines au « Mouvement d'Oxford ».

Dans la première moitié du XIX^e^ siècle, des clergymens très fervents déplorent la tiédeur et la médiocrité de la vie religieuse de leur Eglise. Pour lui redonner la vie, ils s'efforcent de se rattacher aux traditions religieuses de l'Eglise d'Angleterre antérieure à Henri VIII.

Avec ses premiers chefs, Newman, Keble, Pusey, le mouvement fut purement doctrinal. Il s'agissait de restaurer la foi à l'apostolicité de l'Eglise anglicane, à la présence réelle, au sacrifice eucharistique, à la communion des saints, aux sept sacrements, tout au moins aux deux principaux, le baptême et la cène.

La propagande de ces doctrines fut faite à l'aide de « tracts » qui provoquèrent une vive émotion dans l'opinion et un grand enthousiasme de tout le jeune clergé. Il y eut naturellement de très vives résistances, et des accusations de « romanisme » furent lancées contre les promoteurs. Ceux-ci se défendirent de très bonne foi. Ils prétendaient bien rester anti-romains et n'avoir pas besoin de Rome. Pour eux l'Eglise an-

nions religieuses, appendice, p. 443, mais nous ne retenons que le sens aujourd'hui en usage.

[1] Voir en particulier le mémoire de R. P. A. Janssens, des Missions Belges de Scheut, paru sous le titre « *Le Protestantisme anglo-saxon* » dans les Nouvelles religieuses (15 Avril, 1^er^ Mars, 1^er^ Juin, 15 Juin 1921).

glicane continuait l'Eglise d'avant la Réforme et, par elle, pouvait se flatter de se rattacher à l'Eglise apostolique.

« Je proteste autant contre Calvin que contre le Concile de Trente ». Cette formule exprime le système de la « via media » imaginé par Newman. Rester dans l'anglicanisme tout en rejetant le protestantisme, en prouvant que les symboles de foi et la liturgie anglicane sont susceptibles d'une interprétation catholique, telle était la position adoptée.

Mais une telle attitude était jugée indéfendable aussi bien par les protestants que par les catholiques. Wiseman, au nom de ces derniers établissait qu'il n'y a pas logiquement d'intermédiaire, de « via media », possible entre une Eglise infaillible (système catholique) et le libre examen (système protestant). Or, tandis que certains des chefs n'étaient nullement ébranlés par ces critiques venues des deux camps opposés, puisque Pusey mourra dans l'Eglise établie, et que « l'anglo-catholicisme » actuel demeure fidèle en somme à la prétention d'être catholique en restant dans l'anglicanisme, voici que le principal artisan du renouveau, Newman, se sentait troublé dans la sérénité de la foi à l'apostolicité de l'anglicanisme. En étudiant des hérésies anciennes, il s'apercevait que son Eglise était exactement, par rapport à l'Eglise de Rome, dans la même position que des hérétiques notoires des premiers siècles (ariens, donatistes, monophysites). L'apostolicité pour être authentique devait donc s'accompagner de la catholicité dont le signe était l'union avec les successeurs de Pierre [1]. Le catholicisme romain, malgré ce

[1] Rien n'est plus émouvant et éclairant que le récit personnel de Newman sur l'évolution de ses idées. Bien que les questions

que Newman continue d'appeler des « corruptions », serait-il donc le seul héritier légitime de l'Eglise apostolique ? Cette question une fois posée devant l'esprit de Newman ne lui laissa plus de trêve jusqu'au jour où, s'étant démontré à lui-même en fixant les résultats de son étude dans « l'Histoire du développement de la doctrine chrétienne », que les prétendues corruptions romaines n'étaient en réalité que des développements légitimes de l'antique doctrine, il se fit recevoir dans l'Eglise catholique (1845). Sa conversion eut pour effet d'en entraîner beaucoup d'autres, mais aussi de justifier les critiques des tenants du pur anglicanisme et de ralentir pour un moment le mouvement qui tendait à catholiciser l'Eglise établie. Mais celui-ci était trop puissant pour s'arrêter, il reprit de plus belle et malgré tous les efforts du Parlement et des évêques pour l'enrayer, il aboutit à susciter le « ritualisme » actuel.

Celui-ci est à l'heure présente le parti le plus militant de l'anglicanisme. Au point de vue dogmatique il admet tous les dogmes catholiques, sauf ceux de l'autorité pontificale [1] et de l'Immaculée Conception, sauf

particulières qui peuvent se poser pour les anglicans d'aujourd'hui ne soient pas exactement les mêmes que pour lui, les principes engagés dans la controverse entre catholicisme et protestantisme n'ont pas changé, et *l'Apologia, Histoire de mes opinions religieuses*, reste un des instruments d'initiation les plus précieux, pour l'étude de ces questions et l'intelligence de l'anglicanisme.

[1] Encore certains ritualistes admettent-ils la primauté du Pape, réduite par d'aucuns à une prééminence d'honneur, mais étendue par d'autres à la juridiction, juridiction qui ne serait, il est vrai, que de droit ecclésiastique et non de droit divin. Voir les déclarations récentes de lord Halifax, dans notre chapitre sur les *Tendances à l'union chez les non-catholiques*. (IV[e] Partie, chap. I).

encore, et la réserve est d'importance, qu'il reste fidèle, même dans l'adoption de ces doctrines, au principe de l'examen privé. Il a transformé extérieurement le culte anglican adoptant un rituel souvent conforme au catholique et parfois identique jusqu'à l'emploi de la langue latine. En ses églises se dressent des autels, des confessionnaux, (quoique la confession ne soit pas obligatoire). Il a restauré le sens de la mortification et de la pénitence, la vie religieuse [1]. Il y avait en 1919, 1200 religieuses anglicanes. Des communautés d'hommes travaillent aux missions lointaines. (Indes, Afrique du Sud, Amérique).

Les ritualistes rejettent avec horreur l'épithète de protestants et regrettent la séparation d'avec Rome. Ils continuent pourtant à penser qu'elle n'a pas vicié leurs ordinations. Leur foi à cet égard s'exprime par la théorie ecclésiastique dite « théorie des branches ».

D'après ce système, jusqu'au XI^e^ siècle l'Eglise catholique est parfaitement une. A ce moment se produit le schisme d'Orient et au XVI^e^ siècle le schisme anglican. Il en résulte que l'Eglise catholique, celle qui admet les sept premiers Conciles œcuméniques, est actuellement divisée en trois branches, les autres sectes chrétiennes n'en font plus partie. Pour juger si une doctrine est catholique on peut recourir à deux marques : 1° cette doctrine est-elle contenue dans les définitions des sept premiers Conciles ? 2° est-elle professée par les trois branches ?

Tout comme le mouvement d'Oxford auquel il se rattache par une filiation légitime, le ritualisme con-

[1] Sur cette « catholicisation » de l'anglicanisme, voir les faits que nous citons à propos de la mission divine de l'Eglise catholique, (II^e^ Partie, chap. IV).

tinue d'une part à rapprocher de plus en plus l'anglicanisme des pratiques et des doctrines romaines, d'autre part à orienter de nombreuses consciences vers le catholicisme pur et simple.

2° La *Haute Eglise modérée* essaie de faire le trait d'union entre le Ritualisme et la *Basse Eglise*, nettement protestante.

Elle rallie la majorité des évêques, l'aristocratie, la population des campagnes. Elle suscite de nombreuses sympathies dans les universités d'Oxford et de Cambridge. En matière doctrinale, elle admet les articles de foi contenus dans les symboles des Apôtres et de Nicée, en cherchant d'ailleurs pour l'expression des croyances, des formules suffisamment imprécises pour que tous les anglicans, selon son vœu, puissent s'y rallier. En fait de vie morale elle ne pousse pas avec ardeur à l'ascétisme. Fidèle au bon sens anglais, elle veut garder l'attachement à la foi et à la morale sans compromettre les bonnes relations avec le Parlement, la presse et la conscience nationale. Elle pratique un rituel élégant et raffiné. Elle reste fidèle à la tradition de l'Eglise nationale qui tient à ses privilèges, à ses possessions, à la valeur de ses hommes d'étude[1].

3° La *Basse Eglise* ou parti « évangélical » représente le protestantisme croyant, aussi fortement protestant que croyant.

Elle aime à se rattacher aux « réveils » protestants qui, dans le passé, ont ranimé la ferveur anglicane, à Wesley (1703 — 1791), qu'on a appelé le saint François d'Assise de l'anglicanisme. Bien que les disciples de

[1] La plupart de ces traits sont empruntés à l'article déjà cité, *Le Protestantisme anglo-saxon*. Nouvelles religieuses, Avril 1921.

Wesley se soient séparés de l'Eglise officielle, son esprit s'y perpétua néanmoins.

L'Eglise Basse a subi à ses débuts la forte empreinte du puritanisme se manifestant par l'observance rigoureuse du repos dominical, la lecture quotidienne de la la Bible, la fuite des plaisirs mondains. Sa doctrine était très simple ; le centre en était le salut par la foi au Christ associée aux autres dogmes calvinistes. On n'attachait aucune importance pratique à l'épiscopat. En somme l'Eglise Basse se mouvait et se meut encore sur le terrain du protestantisme orthodoxe. L'un de ses grands hommes, Ch. Simeon, traduisait ainsi sa règle de foi : « La Bible d'abord, le Prayer-Book ensuite et tout le reste après et conformément à ces deux ».

Le parti subit une déchéance par suite du mouvement d'Oxford et lutta d'ailleurs avec énergie contre le ritualisme. Aujourd'hui la Basse Eglise dépense surtout son activité dans le domaine pratique, par la diffusion et la traduction de la Bible, par son zèle pour l'évangélisation des infidèles. Elle n'a pas grande autorité scientifique.

4° *L'Eglise Large* se rattache au progrès des tendances « latitudinaires », c'est-à-dire entachées de rationalisme par lequel fut marqué l'avènement de la maison de Hanovre (1714). Elle constitue un parti antisacerdotal, antidogmatique qui s'est montré hospitalier, dans les cinquante dernières années aux doutes et même aux négations plus ou moins accentuées touchant les doctrines fondamentales du christianisme. Par exemple, la Divinité du Christ n'est plus pour des publicistes récents qu'une perfection morale différente, en degré mais non en nature, de la divinité latente en chacun d'entre nous. La conception virginale, la résurrec-

tion du Christ et plus généralement le miracle sont niés dans l'Eglise Large. On voit que celle-ci représente exactement, au sein de l'anglicanisme, le protestantisme libéral, c'est-à-dire un rationalisme religieux plus ou moins avancé. Et il n'est pas indifférent de noter son influence ; elle compte des dignitaires : doyens, chanoines, archidiacres et une minorité d'évêques.

5° Tout comme la Haute Eglise modérée essaie de relier le Ritualisme à la Basse Eglise, *l'Anglo-catholicisme libéral* cherche à garder son équilibre dans une position intermédiaire entre la tendance religieuse qui est le fruit du mouvement d'Oxford et l'Eglise Large. Dans ce parti intermédiaire que représentent des hommes comme Gore, évêque démissionnaire d'Oxford et le Rév. Holland, mort récemment, on s'adonne à l'étude de l'antiquité chrétienne, de la foi des sept Conciles œcuméniques ; mais en pratiquant l'appréciation personnelle, quoiqu'avec respect, et en subissant à cet égard l'influence du protestantisme libéral. C'est ainsi que pour Holland la foi se réduit au sentiment de dépendance vis-à vis de Dieu, sans requérir des croyances fermes.

Cette rapide revue des principaux courants de pensée et de vie religieuse qui se côtoient et se rejoignent dans l'anglicanisme contemporain suffit à justifier le caractère d'éclectisme attribué par nous à l'Eglise établie comme un de ses traits distinctifs.

Il s'en faut d'ailleurs que ces partis entretiennent toujours entre eux une harmonie parfaite. Les négations ou les doutes du libéralisme ne peuvent que soulever la réprobation des « anglo-catholiques », tandis que les progrès du ritualisme heurtent violemment les protestants de l'anglicanisme. Il est possible que

ces batailles aboutissent au « Désétablissement », c'est-à-dire à la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Ce serait la constatation officielle, par la rupture du lien visible qui les associe en Angleterre dans une institution nationale, des divergences irréductibles qui emportent les diverses fractions dans des voies opposées.

En attendant, le compromis qui est l'essence de l'anglicanisme subsiste et se manifeste par la juxtaposition de ces diverses opinions, là-même où aucune institution d'état ne vient plus les relier. En Amérique aussi bien qu'en Angleterre les partisans de doctrines et de rituels différents et même opposés vivent côte à côte dans la même famille, dans la même paroisse, en la personne du curé et du vicaire, et dans le même diocèse. Un récent converti américain a dépeint de façon très personnelle cette bigarrure des croyances et des cérémonies dans le cadre d'une même Eglise. « Evêque, M. Kinsman allait à travers son diocèse de paroisse en paroisse, constatant à chaque étape ce qu'il appelle « le changement d'air et de température » ; ici, il célébrait l'Eucharistie dans une église, où prêtre et peuple croyaient à la présence réelle ; là dans une église où l'on n'avait de l'Eucharistie qu'une conception calviniste ; ici l'Eucharistie était l'acte central et accoutumé du culte ; là, elle n'était plus qu'un complément occasionnel et peu désiré de la prière du matin. « Je n'étais pas un ritualiste, dans le sens de m'attacher et de donner une extrême importance aux observations extérieures. J'ai toujours été capable d'en user et d'en dispenser. Mais je n'ai jamais été capable de dispenser de la foi aux sacrements ». Il ne pouvait pas ne pas se rendre compte que, en certaines églises de son diocèse, non seule-

ment on ne partageait pas sa conception de la présence réelle, du sacrifice, de la communion, mais que l'idée même de ces choses était haïe. « Je ne pouvais me résigner à célébrer dans une atmosphère d'incrédulité » [1].

Si la confusion de doctrines et de pratiques disparates heurte certains esprits, elle convient très bien à la plupart des anglicans. Tel épiscopalien américain se félicite que son Eglise unisse à « une large tolérance pour les divergences... : une ferme adhésion au symbole de la foi catholique [2] ». Comment peuvent se concilier logiquement cette « large tolérance » et cette « ferme adhésion » c'est une question que ne semblent pas se poser beaucoup d'Anglais et d'Américains. On raconte que pour prouver la filiation de leur Eglise par rapport à l'Eglise d'avant la Réforme, certains théologiens anglicans se contentent de montrer du doigt les cathédrales enlevées au culte catholique [3]. Bien plus, les vrais anglicans font à leur Eglise un mérite de ce qui nous semble une faiblesse. Ils voient simplement de la largeur là où nous trouvons de l'incohérence. Et leur état d'esprit est un nouvel indice du compromis inhérent et essentiel à leur christianisme. « L'Eglise anglicane, disait un évêque d'Oxford, Samuel Wilberforce, est une Eglise de compréhension ; elle contient dans son sein des hommes de toute opinion entre ceux qui nient absolument ses premiers principes et ceux qui soutiennent

[1] Mgr Pierre Batiffol, *La Conversion d'un Evêque — Frédérick Kinsman*, Correspondant, 25 décembre 1920, p. 970.

[2] « *L'Eglise catholique* » *d'après les épiscopaliens*, dans la Revue catholique des Eglises, t. II, pp. 306 et suiv.

[3] Voir *Le Protestantisme anglo-saxon*, Nouvelles Religieuses, 15 juin 1921, p. 280.

les doctrines de l'Eglise Romaine qu'elle a expressément condamnées » [1].

III

Pour qu'une telle élasticité de principes et de pratiques soit possible, il faut que l'autorité qui subsiste officiellement au sein de l'anglicanisme n'aie qu'un pouvoir assez faible ou qu'elle renonce pratiquement à l'exercer. De fait l'inconsistance de l'autorité est un trait de l'anglicanisme contemporain. Fidèles à notre méthode, nous nous contenterons de rapporter quelques faits significatifs d'où se dégage avec évidence le caractère que nous voulons mettre en lumière.

Selon les principes officiellement reconnus par l'Eglise anglicane, l'autorité doctrinale et disciplinaire appartient aux évêques, puisque, en rejetant l'autorité du Pape, le christianisme anglais a laissé subsister l'épiscopat.

Mais d'abord, en ce qui concerne l'Eglise établie d'Angleterre, cette autorité abdique, en principe et en fait, devant l'autorité civile, même en matière dogmatique. Il suffit de citer entre bien d'autres deux incidents empruntés à l'histoire du dernier siècle.

En 1847, le Révérend Gorham, présenté par le pouvoir civil pour une cure est refusé par son évêque, et celui-ci motive son opposition par le fait que Gorham soutient des idées hétérodoxes sur la régénération baptismale ; en particulier il nie l'efficacité régénératrice du baptême chez l'enfant. Gorham en appelle du ju-

[1] Cité dans le même article, Nouvelles Religieuses, 15 avril 1921, p. 182.

gement de son évêque devant la cour des Arches, cour consistoriale de l'archevêché de Cantorbéry ; or à ce moment, cette cour se réduisait à un seul juge laïque, lequel donna raison à l'évêque. Alors Gorham eut recours au Comité judiciaire du conseil privé de la Reine, corps exclusivement laïque et politique, qui depuis 1832 jugeait souverainement. A l'occasion du procès Gorham on lui adjoignit à titre d'assesseurs trois évêques. Or, le 8 mars 1850, le comité cassa la décision de la cour des Arches. Ainsi l'état laïque, juge des croyances de l'Eglise, profitait de son pouvoir pour donner libre entrée dans l'Eglise à des doctrines que beaucoup jugeaient hérétiques. Le fait était si grave qu'il provoqua dans toute l'Eglise anglicane une vive émotion et une ardente campagne d'opinion de la part de ceux qui ne se résignaient pas à voir leur Eglise envahie par l'incrédulité. Il fut sans doute un des motifs déterminants de la conversion au catholicisme du futur cardinal Manning [1].

Plus récemment, en 1908, s'est élevé un conflit qui accuse la permanence des embarras qui résultent pour l'Eglise d'Angleterre de sa constitution. Un an avant l'incident qui va nous occuper, le Parlement anglais votait, après de longues discussions, une loi permettant comme contrat civil le mariage d'un veuf avec la sœur de sa femme décédée. Or, depuis le XVI^e^ siècle, l'Eglise d'Angleterre professe que de tels mariages sont contraires à la loi de Dieu, et ne sauraient obtenir de dispense. La récente loi civile, respectant la loi ecclésiastique, laisse aux ecclésiastiques toute liberté de

[1] Voir Thureau-Dangin, *la Renaissance catholique en Angleterre*. t. II. Ch. III.

bénir ou de refuser de consacrer de telles unions. Mais la question suivante se posait : des personnes profitant de la nouvelle loi et contractant au civil de tels mariages pourront-elles être admises à la communion ? Les évêques différèrent d'opinion sur la réponse.

Dans le diocèse de Norwick un certain M. Banister, marié de cette façon, demanda la communion au recteur de sa paroisse qui la lui refusa. Appel à l'évêque qui renvoya la question devant la cour des Arches, cour provinciale de Cantorbéry. Celle-ci prononça son jugement en faveur de M. Banister, se fondant sur ce principe qu' « un mariage permis par la loi du Royaume ne pouvait plus désormais être considéré comme interdit par l'Eglise », et il ajoutait qu'un homme ne pouvait pas être taxé de mener une vie scandaleuse lorsqu'il faisait ce que lui permettait la loi de son pays.

Le recteur de M. Banister refusa d'autre part de se soumettre à cette décision et d'admettre son paroissien à la communion. Et il fut soutenu par son évêque.

Ce fait montre et le manque d'entente entre les évêques touchant un point important de législation ecclésiastique, et le doute sur la question de savoir qui de l'Eglise ou de l'Etat doit finalement régir les consciences [1]. On comprend que l'idée du « Désétablissement » fasse son chemin et que la séparation de l'Eglise et de l'Etat anglais ne soit plus qu'une affaire de temps.

L'épiscopat sera-t-il du moins un plus efficace gardien de la foi dans les pays où le christianisme anglican n'est aucunement lié au pouvoir civil ? Ici encore les faits attestent qu'il n'en est rien.

En Amérique par exemple, l'Eglise épiscopalienne

[1] Revue catholique des Eglises t. 5, p. 495.

se déclare officiellement attachée aux doctrines des Ecritures et des Symboles de l'ancienne Eglise. Le clergé s'engage par serment à les défendre.

Or que voyons-nous en fait ? « Il n'est plus rare qu'on batte en brèche les symboles en général et les doctrines déterminées, et ces attaques sont tolérées, parfois même encouragées, par ceux qui ont officiellement mission d'enseigner les symboles de foi et de les défendre ».

« Par exemple, l'Eglise épiscopalienne accepte sans réserve le dogme de la naissance virginale de Notre-Seigneur comme rapporté dans l'Evangile de saint Luc.... »

Et cependant, « il n'est pas rare de voir nier cette doctrine par d'éminents théologiens, notamment des universités anglaises et des principaux diocèses d'Amérique. Il est même arrivé qu'en plusieurs cas signalés à l'attention des évêques, aucune condamnation publique n'a été portée..... »

« Aucun évêque ne peut établir pour son diocèse un symbole de foi s'écartant sensiblement de celui qui est accepté par l'ensemble de l'Eglise, ni essayer de bannir de son diocèse comme « erroné » ce qui ailleurs n'est pas tenu pour une « nouveauté ». En pactisant avec le laxisme doctrinal, cet évêque.... se met ainsi à l'unisson des sentiments et du tempérament de son peuple — résultat de l'habituelle répugnance pour le surnaturel, qui prévaut partout dans le protestantisme ». Ces faits sont allégués dans un document récent dont la nature garantit absolument l'exactitude. Il s'agit de la lettre par laquelle l'ex-évêque anglican Kinsman adresse sa démission à l'évêque

président de l'Eglise épiscopalienne d'Amérique [1].

Ainsi l'épiscopat se trouve débordé par ses fidèles. Il les suit dans leurs évolutions doctrinales, évite de se prononcer, ou s'il résiste momentanément voit son autorité tenue en échec en des conflits où se combinent et se heurtent tout à la fois les principes du catholicisme et ceux du protestantisme.

Rien n'est plus édifiant à cet égard que l'attitude des évêques à l'endroit du ritualisme, au cours des vingt-cinq dernières années, en ce qui concerne la foi et le culte dus à l'Eucharistie.

En 1898, au plus fort de la lutte ardente qui opposait, en Angleterre, les ritualistes et la Basse Eglise, on demande à l'archevêque de Cantorbéry ce que l'on doit penser de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie ?

Dans un discours prononcé à l'occasion de la visite de son diocèse, le Dr Temple, ainsi interpellé, répond en substance en des termes qui peuvent se résumer exactement dans les trois propositions suivantes :

1° L'Eglise d'Angleterre n'a donné aucune réponse à cette question ; 2° L'Eglise d'Angleterre enseigne certainement que la présence réelle ne doit pas être cherchée dans les éléments consacrés mais dans celui qui les reçoit ; 3° Mais on doit ajouter que l'Eglise n'interdit nulle part la doctrine qu'une présence réelle est attachée en quelque manière aux éléments, au temps de la consécration [2].

[1] Lettre traduite en français et reproduite intégralement dans la Documentation Catholique du 1er novembre 1919. Les passages cités par nous se trouvent à la page 548.

[2] Voir Ragey, *L'anglicanisme*, pp. 40 41.

De la sorte, le prudent primat s'efforçait de contenter tous les anglicans. Il leur adressait d'ailleurs des exhortations à la concorde : « Nous pouvons vivre ensemble, travailler ensemble, et plus tôt nous apprendrons à nous supporter les uns les autres, mieux cela vaudra » [1].

Mais la position instable d'un épiscopat de droit divin dans une Eglise qui accepte le jugement privé n'éclate pas moins quand les évêques, au lieu de laisser chacun croire et faire ce qu'il veut, comme le Dr Temple, s'opposent énergiquement au ritualisme, comme on l'a vu en ces dernières années, au cours de ce que l'on a appelé très heureusement « la dispute du Saint-Sacrement dans l'Eglise anglicane » [2].

Un certain nombre d'ecclésiastiques ritualistes, qui adoptent du catholicisme jusqu'aux dévotions les plus modernes, non contents de restaurer la foi à la Présence réelle, au saint sacrifice de la messe, en sont venus après avoir fait autoriser la réserve eucharistique dans quelques diocèses et pour les malades seulement, à la faire servir à l'adoration privée, puis à l'adoration collective. De là à instituer des « Saluts du Saint-Sacrement », comme plus d'un en avait vu en France pendant la guerre dans les églises catholiques, il n'y avait qu'un pas. Ce pas fut franchi, et c'est non pas autour de la « Messe » déjà tolérée [3], mais autour de la

[1] *Ibid.*, p. 40.

[2] Coolen, *La dispute du Saint-Sacrement dans l'Eglise anglicane*, Revue pratique d'apologétique, 1er et 15 décembre 1920, et 1er-15 janvier 1921.

[3] « Cette « Messe » hybride résulte d'une combinaison de *l'Order of Communion* et du Missel romain, le premier est récité en anglais, le second en latin, l'un se dit à haute voix, l'autre se chuchote à voix basse. Le crucifix, banni comme objet de

Bénédiction que s'engagea la lutte avec l'autorité des évêques.

Deux curés de paroisses anglicanes, les Révérends Sandys Wason et Wynter, avaient institué la Bénédiction du Saint-Sacrement dans leurs églises. Leurs évêques leur interdirent de persévérer dans cette pratique, qui ne figure pas dans le *Prayer-Book* et n'avait pas été autorisée par eux. Refus catégorique des deux curés qui, nonobstant des défenses réitérées, continuent de plus belle à célébrer l'office incriminé. Finalement les délinquants se virent retirer leurs fonctions par leurs évêques respectifs. Sur ces entrefaites, des protestations variées s'élevèrent au sein du parti « anglo-catholique ». La « Fédération des prêtres catholiques » (anglo-catholiques) prenait fait et cause pour le Révérend Wason, organisait des assemblées, et adressait une pétition aux archevêques de Cantorbéry et York contre les poursuites judiciaires exercées par son évêque. Pendant ce temps le « Wynter defense Comitee » intervenait bruyamment en faveur du Révérend Wynter. En fin de compte, les deux évêques ont fait, cette fois, triompher leur pouvoir disciplinaire. Mais il serait trop simple d'en conclure que leur autorité s'impose efficacement aux consciences.

Ils ont eux-mêmes pris soin de se cantonner dans

superstition par la Réforme, reparaît sur l'autel, accompagné de cierges allumés « non dans le but de donner de la lumière ». Dans les églises mieux dotées, on voit célébrer un prêtre en chasuble, et autour de lui évoluent, dans la fumée bleue de l'encens, un diacre en dalmatique et un sous-diacre en tunique, tandis que le chant grégorien de Solesmes déroule ses neumes dévotieux. » Coolen. *La dispute du Saint-Sacrement dans l'Eglise anglicane*, Revue pratique d'apologétique, 1er décembre 1920, pp. 197-198.

une action purement disciplinaire et n'ont point osé se prononcer ouvertement sur le fond de la question comme juges de la foi. Ils font figure de fidèles administrateurs de l'ordre établi, tenant surtout les fonctions de serre-freins à l'endroit du catholicisme envahissant. Encore ne doivent-ils pas se faire illusion sur la durée de leur résistance à la cérémonie incriminée. Comme le remarquent leurs opposants, tant de choses contraires au Prayer-Book, qui sont aujourd'hui admises de tous, ont déjà été introduites malgré l'épiscopat. Et celui-ci n'est pas si regardant quand il s'agit de laisser se produire des négations rationalistes encore plus contraires à la foi établie [1]. En réalité quelle que soit, selon les cas, la mesure de leur résistance, en tout domaine ils suivent et ne dirigent pas l'opinion

[1] « D'un côté un prêtre catholique (c'est-à-dire ritualiste) expose devant son peuple la foi catholique, lui enseignant que Notre-Seigneur fut incarné par le Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie, qu'il fut crucifié pour nous, qu'il ressuscita au premier jour de Pâques et qu'il est maintenant glorifié dans le Ciel, où il règne comme Roi des rois ; il montre la même Présence glorifiée qui le bénit dans l'Eglise paroissiale. Mais parce qu'il ne se conforme pas extérieurement aux règles d'un *Prayer-Book* officiel, il est puni et on le prive de son bénéfice. D'un autre côté, s'il avait renié la foi catholique en prêchant dans les chapelles non-conformistes, ou s'il avait enseigné à son peuple que le Saint-Sacrement n'est que du pain et du vin, que Notre-Seigneur n'est pas né d'une Vierge et qu'il n'est pas ressuscité le troisième jour, alors il aurait pu être nommé chanoine ou doyen de chapitre, voire même à l'occasion évêque. Je suis convaincu que j'exprime l'opinion de milliers de catholiques (ritualistes) quand je dis que ce jugement est un scandale criant ; les évêques de l'Eglise d'Angleterre ne sont évêques que de nom, à peu d'exceptions près. Il est grand temps que l'on prenne des mesures énergiques pour modifier la nomination des évêques en Angleterre ». *Protestation contre la déstitution du Rév. Wason*, reproduite par Coolen, art. cité, Rev. Prat. d'apol. 1er décembre 1920. pp. 210-211.

de ceux qu'ils sont par état chargés de conduire.

Enfin, dans la mesure où ils revendiquent encore le droit d'être obéis, il est curieux de constater que c'est en vertu de l'autorité que l'épiscopat anglican tient de ce que l'Eglise établie a gardé de catholicisme. Et ils s'en sont servi pour faire œuvre de conservatisme protestant. Par contre, les curés opposants ont usé, pour introduire, malgré le silence du *Prayer-Book*, et maintenir, en dépit des défenses épiscopales, la Bénédiction du Saint-Sacrement, du principe du jugement privé hérité du protestantisme et devenu pour eux le moyen de propager un article de la foi catholique [1]. On rencontre le même accouplement de principes divergents dans tel de leurs arguments. C'est pour obéir à l'inspiration formelle du Saint-Esprit exprimée par l'organe du « Patriarche de l'Eglise d'Occident » à laquelle appartient l'Eglise d'Angleterre [2], qu'ils ont donné la Bénédiction du Saint-Sacrement. Ainsi pour eux l'autorité du Pape qu'ils tiennent pour négligeable quand elle déclare nulles les ordinations anglicanes, s'impose quand il s'agit de résister aux évêques à propos de la Bénédiction. On touche ici du doigt l'infirmité congénitale de la notion et de l'exercice de l'autorité dans l'anglicanisme.

[1] On doit noter en effet qu'il s'agissait à leurs yeux d'une question intéressant la foi. L'un des curés poursuivis, M. Wynter, a pris soin d'expliquer que la question débattue n'était pas, pour lui, purement disciplinaire, parce que en interdisant le rite de la Bénédiction les évêques voulaient s'opposer à la doctrine de la Présence réelle. La résistance s'imposait donc, à son point de vue, comme le devoir de confesser la foi. Le témoignage de M. Wynter, — aujourd'hui catholique — se trouve consigné dans un article de lui intitulé : *De l'anglo-catholicisme à Rome*, Revue pratique d'apologétique, 15 mai 1921, pp. 149-150.

[2] Voir Coolen, art. cité. Rev. Prat, d'apol., 1er déc. 1920, p. 205.

Mais alors pourquoi garder un épiscopat ? C'est la question que se posent certains membres de l'Eglise établie, dont l'orientation est d'ailleurs nettement protestante. Le Dr Henson, évêque de Durham a fait, en septembre 1920, devant l'Université d'Upsal, des conférences sur l'Anglicanisme [1]. Il rejette l'institution divine de l'épiscopat. D'après lui les évêques anglicans ne sont pas les successeurs des apôtres, mais les successeurs des évêques du moyen âge, prélats mondains, instruments de règne pour la monarchie. Cette institution est désormais sans objet bien défini ; c'est une sorte d'anachronisme dans le protestantisme du XXe siècle.

Laissant délibérément de côté nombre d'aspects secondaires [2] pour nous borner aux caractères essentiels de l'anglicanisme, considéré comme Eglise, et rapproché soit du catholicisme, soit du pur protestantisme, nous nous sommes efforcés de dégager son type de compromis, allant jusqu'à ce qui nous paraît à nous de l'incohérence. Mais ce manque de logique n'est point, paraît-il, pour choquer l'esprit de nombreux Anglais ou Américains. D'aucuns assurent même qu'une telle « compréhension » répond parfaitement au génie de leur race et à leur idéal religieux et qu'il est, à ce point de vue, pour leur forme de christianisme, une force plutôt qu'une faiblesse : « Le premier élément de la force de l'anglicanisme est qu'il

[1] Ces conférences sont analysées dans les Etudes, t. 172 p. 325, par le P. A. d'Alès dans l'article : *Anglicanisme et Protestantisme.*

[2] Par exemple, la question des missions anglicanes qui sont extrêmement riches (900.000 livres sterling de revenu) ; voir à ce sujet, l'art. déjà cité sur le *Protestantisme anglo-saxon*, dans les Nouvelles religieuses des 1er mai et 1er juin 1921.

laisse ses membres libres de croire autant qu'il leur plaît, et aussi peu qu'il leur plaît, et de choisir leur opinion sans la moindre intervention de sa part, et qu'en même temps il conserve une apparence extérieure d'autorité très spécieusement adaptée pour tenir lieu d'une autorité réelle. C'est le secret qui le rend à la fois respectable et compréhensif ; respectable parce qu'il échappe à la vulgarité de l'athéisme et à la profession ouverte du rationalisme ; compréhensif en ce qu'il ouvre ses portes à quiconque est disposé à reconnaître l'Eglise anglicane pour sa bonne et indulgente mère. Non seulement son joug est doux et son fardeau léger, mais il n'impose que l'ombre d'un joug et l'apparence d'un fardeau, et il laisse à ses enfants une entière liberté de pensée, tant qu'ils seront disposés à refuser d'obéir aux prétentions de Rome... » [1].

Même si l'avenir doit montrer que cette correspondance aux désirs de ses adeptes ne suffit pas à garder l'anglicanisme de la dissolution dont le menace le manque de cohésion entre les éléments qui le constituent, ce dernier trait achèverait de marquer exactement son originale physionomie.

[1] P. Clarke, *La vitalité de l'anglicanisme*, dans le *Month*, mars 1899, cité par Ragey. *L'anglicanisme*, p. 44.

DEUXIÈME PARTIE

—

QUELQUES RAISONS DE CROIRE A L'ÉGLISE CATHOLIQUE

CHAPITRE PREMIER

—

LES GRIEFS DE L'INDIVIDUALISME CONTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

L'étude des diverses formes actuelles du christianisme poursuivie jusqu'ici ne visait directement qu'à en marquer nettement les traits caractéristiques. Désormais il s'agit pour nous de décider entre les Eglises et de prendre directement conscience des motifs qui nous font donner créance à l'une d'entre elles, à l'exclusion des autres.

Nous avons distingué deux formes plus générales : d'une part les Eglises qui font rentrer dans le christianisme l'institution ecclésiastique, quelles qu'en soient d'ailleurs les réalisations diverses, à titre d'élément essentiel, et d'autre part le type qui dérive de la Réforme et que caractérise son individualisme ; ici l'Eglise, quand elle existe encore, n'est plus qu'un accessoire, un moyen éducatif provisoire. La logique nous invite à exposer d'abord les raisons de notre choix entre ces deux conceptions opposées. Il est trop évident que si nous admettions l'individualisme, la recherche de la véritable Eglise n'aurait plus désormais aucun sens. Au contraire, si nous l'avons d'abord écarté, il sera nécessaire de distinguer parmi les

Eglises proprement dites, celle qui a droit à notre adhésion.

Il convient d'abord d'examiner quels sont les griefs du protestantisme [1] contre l'autorité, nous chercherons à dégager la part de vérité que renferme la protestation individualiste et nous montrerons que le catholicisme réel et authentique et non tel que se le figurent trop souvent nos frères séparés, admet pleinement cette vérité.

L'individualisme est poussé dans le protestantisme, nous le savons, jusqu'à la libre-pensée, c'est-à-dire l'incroyance ; il conduit en tous cas, dans les Eglises qu'il a pénétrées, à une anarchie doctrinale et constitutionnelle qui provoque l'alarme chez tous ceux qui veulent garder, non un nuageux mysticisme rattaché par un lien très lâche à la religion du Christ, mais une foi véritable dans le rôle et la personne du fondateur du Christianisme. Cette alarme est allée en Allemagne jusqu'à faire instituer des tribunaux dogmatiques et partout se dessine une « vague » anti-individualiste, dont nous parlerons à propos de l'union des Églises. Comment s'explique un individualisme si violent qu'il appelle aujourd'hui une réaction chez les protestants eux-mêmes, sinon parce que ceux-ci se représentent trop souvent le système

[1] Ces griefs peuvent être pour une part adoptés par les Églises séparées, par exemple en ce qui concerne l'autorité du Pape. M. Gore, évêque anglican dont nous avons parlé dans notre chapitre sur l'anglicanisme, fait à l'Eglise de Rome le reproche d'impérialisme, que nous avons déjà recueilli sous la plume de M. Harnack ; voir à ce sujet, Mgr Batiffol, *Catholiques anglicans et catholiques romains*, Revue des Jeunes, 10 avril 1923. En répondant aux protestants, nous répondons en même temps aux autres dissidents relativement à leurs communes attaques.

autoritaire du catholicisme comme destructeur de toute vie religieuse. Nous avons entendu M. Harnack et aussi bien Sabatier [1] déclarer que dans ce qui le constitue essentiellement il est la négation même de l'Evangile, il est un pur paganisme. Et pour préciser les griefs, I, on reproche au catholicisme, dans l'ordre intellectuel, de tuer la pensée en supprimant l'exercice de la raison individuelle en matière de religion ; II, on lui reproche de détruire ou de diminuer la vie morale et religieuse, et par la suppression de la conscience personnelle à laquelle se substituent l'Eglise et le directeur, et par le formalisme qui naît du matérialisme des rites.

I

« On a donc justement nommé la foi catholique, en ce qui concerne les doctrines, écrit Sabatier, un blanc-seing donné par le fidèle à la hiérarchie Ce que je dois croire, je l'ignore moi-même ; mais mon curé, mon évêque et le pape le savent pour moi. Cela suffit. Malheureusement, le caractère d'un blanc-seing c'est d'être une page blanche. Cette manière de croire ressemble dès lors beaucoup à l'absence même d'une foi personnelle » [2].

Tels sont les traits sous lesquels des hommes instruits, habitués à recourir aux documents, se représentent l'attitude du catholique en face de l'autorité doctrinale. La réalité répond-elle au dessin trop sim-

[1] Voir le chapitre VI de notre Première Partie.

[2] Sabatier, *Esquisse d'une Philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, p. 283.

plifié qu'en tracent nos frères séparés ? Nous croyons aisé de prouver qu'il n'en est rien.

La doctrine catholique reconnaît hautement les droits de la raison individuelle ; elle affirme d'abord que celle-ci a pour rôle et pour devoir de vérifier le bien-fondé des prétentions de l'autorité [1]. Il est vrai que lorsque l'autorité a été reconnue [2] par la raison comme divinement instituée, tout doute réel touchant les affirmations dogmatiques qui sont alors des affirmations divines, se trouve interdit. Mais une telle attitude est commandée par le simple bon sens, et elle régit non seulement l'intelligence du croyant, mais aussi bien celle de l'incrédule. Le savant le plus « laïque » ne saurait jamais mettre légitimement en doute un fait scientifiquement constaté, une vérité définitivement établie. De même, le croyant pour qui est devenu certain le fait de la Révélation et de la mission divine de l'Eglise dépositaire de cette Révélation, ne

[1] D'après l'enseignement constant de l'Eglise, pour que l'esprit puisse légitimement donner un assentiment de foi à une vérité, il faut qu'il sache avec une vraie certitude que cette vérité est révélée par Dieu. Innocent XI a condamné la proposition suivante : « L'assentiment de foi surnaturelle et salutaire s'accommode d'une connaissance simplement probable de la révélation, et même de la crainte que Dieu n'ait point parlé » (2 mars 1679). Et le décret *Lamentabili* a formulé ainsi pour la condamner la proposition moderniste. « L'assentiment de foi se fonde en définitive sur des probabilités accumulées » (Prop. XXV). Cette exigence s'applique à fortiori à la mission divine de l'Eglise, qui, une fois admise, rend illégitime le doute réel sur les autres articles de foi du Credo authentiquement proposé par l'Eglise, et qui dispense légitimement d'une enquête personnelle sur l'attestation divine qui les garantit.

[2] Cette reconnaissance précède *logiquement* l'acte de foi ; mais on peut très bien soutenir qu'elle lui est *chronologiquement* simultanée, et cela suffit pour que l'assentiment ne soit nullement aveugle et comporte la vraie certitude requise.

saurait mettre en doute les affirmations que garantit l'autorité divine elle-même. Dans l'un et l'autre cas, quelles que soient leurs différences et la diversité de nature entre la certitude scientifique et la certitude religieuse, est appliqué le principe élémentaire en vertu duquel ce qui est établi comme certain par la raison ne peut pas être en même temps considéré comme douteux par la même raison. En cela le catholique ne manque en rien aux droits de la raison individuelle. C'est le protestant au contraire qui est infidèle à la méthode du libre-examen, quand il refuse à priori, en rejetant l'autorité, d'envisager comme possible l'hypothèse d'une autorité divinement établie et assistée.

Ce n'est d'ailleurs pas le seul article de son Credo sur lequel il est obligé le plus souvent d'être infidèle à son principe. Car, chez les protestants comme chez les catholiques, l'étude compétente et raisonnée des sources de la Révélation, poursuivie pour y retrouver tout le détail des croyances, suppose des capacités et des loisirs qui la rendent inaccessible au plus grand nombre. Mais, tandis que le catholicisme met le fait d'accord avec le droit, puisque l'autorité divine de l'Eglise une fois établie, il est souverainement raisonnable de souscrire à tout le contenu de son Credo, le protestantisme, au contraire, contredit, en fait, le droit d'abord proclamé par lui, puisqu'un petit nombre seulement de ses adeptes réalise en pratique le programme théoriquement imposé à tous.

Au surplus, il est faux de prétendre que l'Eglise catholique se contente de réclamer de ses fidèles un blanc-seing qui les dispenserait d'éclairer personnellement leur foi. Etudier une vérité et la mettre réelle-

ment en doute sont deux attitudes de l'esprit parfaitement séparables. Aussi bien, la même Eglise, qui proscrit le doute réel touchant les vérités garanties par l'infaillibilité dont elle est divinement assurée, impose au contraire à ses membres, comme une obligation rigoureuse, la connaissance de ses croyances, avant de les admettre à la participation de ses sacrements et à la communication de ses richesses spirituelles [1].

Représenter le protestantisme comme étant en fait pour ses adeptes la religion du libre-examen individuel, et le catholicisme comme une religion de foi aveugle, c'est donc doublement fausser la réalité. Ce qui est vrai, c'est que le catholicisme, après avoir fait rationnellement sa part au libre-examen, réclame de chaque fidèle la culture religieuse dont il est capable, et que le protestantisme, en écartant à priori l'autorité, limite arbitrairement la liberté d'examen.

L'objection renaît sous une seconde forme : sans doute, nous dira-t-on, dans le domaine des vérités dogmatiques l'autorité catholique est acceptable pour la raison, mais on ne peut admettre qu'elle prétende exercer son contrôle en des départements de la pen-

[1] Il faudrait être étrangement ignorant de la doctrine et de la pratique catholiques pour contester la réalité de ces exigences. Tous les traités de théologie morale les justifient et les exposent minutieusement, soit à propos de la vertu de foi, soit à propos des conditions requises pour la réception valide ou licite des divers sacrements. Le devoir d'instruire n'est pas moins rigoureusement inculqué à ceux qui ont charge d'âmes, ecclésiastiques, parents, éducateurs, que celui d'être instruits ne l'est aux fidèles. Et, pour s'en assurer, l'étude de nos moralistes n'est pas nécessaire ; un coup d'œil rapide sur le Code de droit canonique publié par Benoit XV d'une part, et une enquête même rudimentaire sur les instructions et les catéchismes en usage dans nos paroisses d'autre part suffiront à édifier le chercheur de bonne foi.

sée étrangers à la Révélation divine. Or, non seulement l'Eglise catholique professe que ses fidèles ne doivent pas admettre de doctrines scientifiques contraires aux dogmes, mais encore elle intervient par les Congrégations romaines pour réglementer la recherche et ainsi elle supprimé la liberté, laquelle est pourtant l'indispensable condition du travail et du progrès scientifiques.

L'Eglise, en donnant par les décisions non infaillibles des Congrégations romaines, des directions intellectuelles aux savants qui sont en même temps des croyants, ne supprime aucunement la liberté scientifique. Celle-ci consiste en effet dans le libre usage des méthodes propres à chaque discipline ; or, l'indépendance des diverses méthodes scientifiques, bien loin d'être méconnue par le catholicisme, a été très solennellement proclamée par lui [1] ; l'Eglise ne demande pas au savant catholique, à l'historien par exemple, de méconnaître l'une quelconque des règles de la critique ; elle ne lui impose de déguiser aucun des faits dûment établis. Par de telles directions, elle le met seulement en garde contre des hypothèses hasardeuses qui créent un péril pour la foi ou la sécurité de la foi. De telles vues sont d'ailleurs, la plupart du temps, étrangères à la recherche proprement scientifique et inspirées par quelque principe de philosophie comme l'impossibilité prétendue de toute intervention divine extraordinaire dans l'histoire humaine, ou trop étroites, et, par suite, exclusives d'un certain nombre de données scientifiques, ou enfin prématurées dans l'état actuel des résultats définitivement acquis.

[1] Concile du Vatican, *Constitution sur la foi catholique*, chap. 4 : *De la foi et de la raison.*

Aussi, les décisions de l'Eglise en de telles matières apparaissent-elles, pour la plupart, au seul point de vue scientifique, comme très prudentes et très utiles. Sans fermer la porte à des recherches ultérieures et à une révision possible si elle devenait nécessaire, elles rendent ainsi à la pensée elle-même le service de la mettre en garde contre le danger de sacrifier trop vite à la mode qui sévit parfois, aussi changeante et aussi tyrannique, en matière d'hypothèses scientifiques que de toilette féminine.

Qu'un tel danger ne soit pas chimérique, c'est ce qu'attestent de nombreux exemples. Il fut un temps encore peu éloigné où l'unanimité des critiques non catholiques, rejetait l'authenticité des lettres de saint Ignace d'Antioche. Quiconque se fût alors avisé de la soutenir eût passé parmi ses pareils pour un ignorant et un retardataire. Or, par un retour presque unanime, la critique actuelle en est venue à reconnaître cette authenticité. On pourrait noter un mouvement de retour, très significatif lui aussi, de la critique indépendante, vers les positions traditionnelles en ce qui concerne la date des évangiles et des Actes des apôtres. En présence de tels revirements dont l'histoire nous offre le spectacle, il est permis de penser que les actes d'une autorité qui intervient pour modérer un engouement excessif pour telle hypothèse radicale — et telles apparaissent les décisions de la Commission biblique rendues en ces dernières années — ne sont pas étrangers à l'inspiration d'un véritable esprit scientifique, lequel exige la prudence mesurée et la rigueur de l'exactitude non moins que la hardiesse de l'intuition divinatrice.

Mais la science, dira-t-on, est capable de corriger

ses propres excès, elle fera elle-même justice des théories aventureuses. Il faut l'accorder. Aussi bien, pour être dans la vérité et répondre pleinement à l'objection qui nous est faite, faut-il reconnaître que si de telles interventions de l'autorité ecclésiastique se trouvent par contre-coup servir les intérêts de la vérité scientifique, un tel résultat n'est pas le but que se propose directement l'Eglise. Celle-ci justifie amplement ses interventions par le devoir où elle se trouve de sauvegarder la foi de ses enfants.

S'il ne s'agissait que de vérité scientifique, on pourrait attendre de la seule autorité des savants la réaction plus ou moins tardive contre des hypothèses aventureuses. Mais il y va, par définition, de la sécurité de la foi des fidèles. Telle hypothèse historique, par exemple le prétendu caractère exclusivement symbolique de l'Evangile selon saint Jean, aura pour effet de mettre en question sinon la foi elle-même, au moins les bases de la foi à un dogme essentiel comme la Divinité du Christ. L'exégèse fera sans doute justice elle-même de l'outrance et de l'exclusivisme d'une telle hypothèse. Mais, en attendant, l'immense majorité des fidèles, même instruits, qui ne sont et ne peuvent pas être des spécialistes en exégèse, risquent, si le silence de l'autorité leur laissait croire qu'ils se trouvent en présence d'une vérité désormais acquise, d'être troublés dans leur foi au Christ. Et qui ne voit l'ébranlement que des doutes ou seulement des inquiétudes portant sur un dogme aussi fondamental, ne peuvent manquer de produire dans toute la vie religieuse ? L'Eglise intervient donc pour contenir les outrances arbitraires des savants et rassurer les convictions de l'immense majorité des fidèles

même éclairés, incapables de toute vérification personnelle et compétente d'une hypothèse de ce genre. Ce faisant, elle se borne à remplir un devoir de sa mission traditionnelle. Continuatrice du Christ qui est venu annoncer au monde non l'Evangile de la science, mais la bonne nouvelle du salut, elle sauvegarde avant tout les intérêts spirituels de l'immense multitude qui lui est confiée et qui serait incapable de défendre par elle-même le trésor de sa foi.

Et si d'aventure il lui est arrivé, dans l'accomplissement de sa fonction, et en dehors de l'exercice de l'enseignement infaillible, de rendre, comme dans le cas de la condamnation de Galilée, une sentence susceptible d'être un jour annulée, son erreur même, qui fut celle de tous les contemporains, ne saurait faire suspecter la légitimité de son intervention[1]. Même

[1] Le cas de Galilée semble encore faire difficulté pour de bons esprits comme M. Gore, d'après l'article de Mgr Batiffol précédemment cité. Tout en regrettant le zèle malentendu pour la Sainte Ecriture manifesté en cette occasion, il est bon de rappeler que les théologiens catholiques n'en ont pas eu le monopole. « On prête l'oreille, disait Luther, aux fantaisies d'un astronome qui prétend que la terre tourne et non les cieux, le soleil, la lune et les étoiles... Ce fou veut refaire l'astronomie ! Mais Josué, comme l'apprend l'Ecriture, a ordonné au soleil de s'arrêter et non à la terre ». — « Qui oserait, dit Calvin, mettre l'autorité de Copernic en balance avec celle du Saint-Esprit, etc. » Ces citations sont rapportées par Mgr Mignot, (*l'Eglise et la critique*, p. 162). Il ajoute : « Toute l'Eglise anglicane parle dans le même sens. Plus tard, Wesley, qui représente un mouvement religieux différent, déclare nettement que ces doctrines aboutissent à l'incrédulité. On peut affirmer, sans parti pris et avec une entière impartialité, que les théologiens protestants ont apporté, dans cette question, plus d'âpreté et d'intransigeance, que les théologiens catholiques ».

En réalité les uns et les autres n'ayant pas bénéficié d'une révélation scientifique, que Dieu n'a pas jugée utile aux hommes, s'en tenaient sur cette question aux apparences, dont la Bible

dans le cas d'ailleurs exceptionnel où la tranquille possession de la foi traditionnelle, inspiratrice de toute la vie chrétienne individuelle et collective demanderait le retard momentané d'un progrès scientifique, quelle autorité sociale, se plaçant au point de vue qui est celui de l'Eglise, oserait lui en faire un grief au nom de la liberté scientifique ? Ce ne sont assurément pas les Eglises chrétiennes qui gardent encore le sentiment du prix infini de la sérénité de la foi dans une seule âme de chrétien.

Même en dehors du domaine religieux, il n'est pas une seule autorité soucieuse de ses responsabilités, qui ne nous présente de nombreux exemples d'interventions limitatives de la liberté d'opinion, imposées par la nécessité pratique de sauvegarder la moralité et l'ordre public. Un père de famille interdit telle lecture, par ailleurs instructive et intéressante, à ses enfants, parce qu'il la juge dangereuse pour leurs mœurs. Un gouvernement arrête la diffusion de doctrines antimilitaristes, encore qu'elles se réclament de la science et du progrès, comme contraires à la sécurité nationale. Leur intervention n'est pas sans doute de même nature que celle de l'Eglise dans l'ordre doctrinal, mais elle présente avec celle-ci une assez frappante analogie pour permettre à tout homme de sens qui ne pousse point le fétichisme de la liberté jusqu'au nihilisme et à l'anarchie, de trouver raisonnable et légitime qu'en présence de deux intérêts de grande valeur, mais de valeur inégale, comme sont la vie religieuse d'une part et le progrès scientifique de l'autre, l'Eglise n'hésite pas, — à supposer qu'ils soient mo-

parle souvent le langage, en matière de science, et qu'une hypothèse, encore indémontrée à ce moment-là, venait contredire.

mentanément en conflit, — à subordonner provisoirement celui-ci à celle-là [1].

II

Un second reproche adressé au catholicisme est celui d'étouffer la conscience religieuse, soit par un formalisme rituel qui tuerait toute vie spirituelle intérieure et profonde, soit par un autoritarisme tout humain se substituant à l'action de Dieu et aboutissant à détruire dans les âmes l'initiative et la personnalité.

Visant évidemment le catholicisme, sans d'ailleurs le nommer, M. Séailles écrit : « Nous ne saurions reconnaître à personne le droit de se substituer à la conscience d'autrui. Nul ne peut être dispensé de faire son métier d'homme. Le renoncement à la libre discussion avec soi-même, l'habitude de se laisser mener, de recevoir pour ainsi dire sa conduite toute faite, ne peut qu'atrophier la conscience laissée sans usage, ou la fausser en la subordonnant aux arrêts d'une autorité à laquelle on ne demande plus ses titres... La direction de conscience est une suppression de conscience, dès qu'elle est une autre chose qu'une éducation, c'est-à-dire un effort pour se rendre inutile... Il n'y a pas d'actes qui soient efficaces par eux-mêmes, il n'y a pas de pratique extérieure qui remplace ce que rien ne saurait remplacer. Si la foi qui n'agit point n'est point une foi sincère, les actes

[1] On lira avec grand profit sur ce sujet les pages très justes consacrées par le P. de Poulpiquet à ce qu'il appelle le « tutiorisme de l'Eglise », et l'on y verra comment la mission de l'Eglise l'oblige au tutiorisme ; voir *l'Eglise catholique,* chapitre VIII, pp. 305-316.

n'ont de sens, de valeur que par la foi qui les inspire... »[1].

Est-il vrai que, dans le catholicisme, les rites, le culte, ce qu'on pourrait appeler la religion extérieure tendent à supplanter les dispositions intérieures ? Assurément les catholiques ne sont pas exempts du danger de formalisme inhérent à la nature humaine et qui guette toutes les âmes religieuses. Mais il s'agit de savoir si cette déviation du sens religieux est imputable à la pratique rituelle telle que l'entendent et la règlent la doctrine et la direction authentique de l'Eglise. A la question ainsi posée, on doit répondre que l'organisation rituelle du catholicisme tend au contraire au développement de la religion intérieure.

Pour l'établir il suffit de recourir aux données les plus élémentaires de la formation religieuse des catholiques et l'on peut s'étonner à bon droit de l'ignorance que supposent de tels griefs. Qu'on le sache donc : Aucun acte extérieur ne supplée d'abord aux dispositions intimes. Prenons des exemples : L'absolution ne dispense pas de la contrition, elle l'exige. La communion suppose l'état de grâce et elle agit ensuite en chacun dans la mesure de ses bonnes dispositions. On ne gagne pas des indulgences par le seul accomplissement matériel des actes prescrits, il faut le repentir des péchés.

Bien plus, le culte extérieur en même temps qu'il se justifie comme expression sensible et sociale, de la religion, a pour but de développer la vie religieuse intérieure. Les sacrements, pour divinement ins-

[1] Séailles, *Les affirmations de la conscience morderne*, pp. 120 et 121.

titués qu'ils soient, n'en sont pas moins des moyens et non le but donné à l'activité du croyant, alors même qu'ils lui sont commandés. La sainteté ne consiste pas à user des sacrements, mais à atteindre le but en vue duquel ils sont institués : vivre, avec l'aide de Dieu, l'amour de Dieu et du prochain. Ils ne dispensent donc pas de l'effort moral, mais donnent à cet effort une portée surhumaine. Leur réception elle-même suppose déjà un effort, elle suscite et produit le renouveau intime de l'âme.

Enfin, selon l'enseignement catholique, la religion intérieure peut suppléer en cas de nécessité ou de bonne foi à la religion extérieure. S'agit-il par exemple de l'initiation chrétienne, le baptême de désir consistant dans l'acte de charité ou de contrition parfaite, tient lieu du baptême sacramentel impossible à recevoir, et l'on voit dès lors que les espérances de salut ne sont pas interdites à quiconque, en dehors de l'Eglise, répond avec bonne volonté aux avances indispensables et d'ailleurs universelles de la grâce divine. De même, en dehors du sacrement de Pénitence, la contrition parfaite lave l'âme de ses souillures, et même quand le sacrement est imposé à titre de précepte obligatoire à tout pécheur qui doit participer à la communion eucharistique, il ne saurait empêcher, ni suspendre l'effet de la contrition parfaite qui est de restituer l'amitié divine au chrétien repentant. Tout sommaire qu'il soit, ce rappel de nos doctrines élémentaires et de notre pratique habituelle suffit à faire justice des griefs de l'individualisme contre l'ensemble du culte et des rites catholiques.

Nos critiques seront-ils mieux informés sur la ques-

tion des rapports qui existent chez nous entre le fidèle et l'autorité ? Pour eux, le sacerdoce à tous ses degrés aboutirait à substituer à l'autorité de Dieu une domination purement humaine sur les consciences. L'intermédiaire humain intercepterait la libre effusion de l'Esprit divin sur les âmes. Pour eux, l'habitude de l'obéissance entraînerait chez le croyant la passivité et l'abdication de toute initiative propre, nous serions les esclaves de l'autorité, le Pape penserait et vivrait à notre place. Il est clair que nous ne reconnaissons pas un tel catholicisme pour authentique. Si tout le système religieux du catholicisme, Eglise, dogme, sacrements prétend tirer sa valeur et son autorité de l'institution divine et nullement de l'initiative ou du consentement des fidèles, il n'en est pas moins divinement institué en vue non de soustraire leurs âmes aux influences régénératrices de l'Esprit divin, mais au contraire de garantir à leur profit la réalité et la plénitude du contact sanctifiant avec le Christ et avec l'Esprit Saint. Par suite, il ne s'impose pas à eux comme une discipline toute extérieure et étrangère qui ne répondrait pas à leurs aspirations, et bien loin d'étouffer leur initiative et leur personnalité, il les exalte au contraire, dans la mesure où leur générosité répond docilement aux avances divines.

Le catholicisme authentique tend-il d'abord à diminuer l'intervention nécessaire de l'Esprit sanctificateur ? Consultons la doctrine officielle de l'Église. Bien loin de réduire la vie des fidèles à l'observation de consignes extérieures, elle affirme la nécessité de l'inspiration intérieure, consciente ou non, pour accomplir la plus petite des œuvres valables pour le salut.

Lorsque, au v^e^ siècle, des moines de Provence, d'ail-

leurs très vénérables, ont cru pouvoir attribuer à la seule activité de l'homme les plus humbles commencements de la vie chrétienne, le Concile d'Orange les a condamnés, affirmant que l'initiative et l'intervention du Saint-Esprit sont indispensables pour la moindre action tendant au salut telle que le commencement de l'acte de foi.

Le Concile de Trente reprend la même doctrine. Et tandis que pour les protestants primitifs la justification se réduit à une fiction juridique, à une pure imputation extérieure des mérites du Christ, qui ne réussit pas à transformer intérieurement l'homme pécheur, l'Église répète solennellement que si nous devenons justes, c'est par une transformation réelle de l'âme dont l'auteur est l'Esprit-Saint qui nous y prépare par les actes de foi, d'espérance et de repentir qu'il nous a lui-même inspirés.

Et le Concile du Vatican, à son tour, tandis que certains théologiens allemands faisaient de la foi une affaire purement rationnelle, a maintenu la doctrine traditionnelle selon laquelle personne ne peut adhérer à la prédication de l'Évangile d'une manière utile au salut sans une illumination et une inspiration intérieures de l'Esprit-Saint.

Grâce intérieure et prédication extérieure, effusion de la vie divine et présence sacramentelle du Christ, bien loin de s'opposer et de s'exclure, ne sont au contraire que deux aspects complémentaires d'une seule et même action divine s'exerçant à la fois invisiblement et visiblement, pour atteindre l'homme tout entier, selon le plan et les procédés de l'Incarnation.

Et quand ils comparent ces deux actions coordonnées du Saint-Esprit, celle qui s'exerce intérieurement

sur les âmes des fidèles et celle qui les atteint par le magistère ou le ministère du sacerdoce, les plus grands maîtres de la théologie, un saint Augustin, un saint Thomas, n'hésitent pas à déclarer que l'action extérieure est au service de l'action intérieure, qu'elle lui est subordonnée en efficacité [1]. Ils ne veulent pas dire que le précepte extérieur perde en face de l'inspiration son caractère obligatoire, mais ils entendent que l'inspiration de la grâce est seule capable de faire accepter spontanément la soumission à l'autorité de l'Eglise. Sous l'illumination divine cette soumission devient aimable à l'âme fidèle tout à la fois comme la garantie et comme l'expression de sa docilité effective à l'égard du maître intérieur. Reprenant les expressions de Sabatier, nous dirions volontiers qu'elle se présente non comme une « hétéronomie », mais comme une « théonomie ».

Cette intervention se résume d'ailleurs dans la mission de servir les intérêts spirituels des fidèles. Redisons encore une fois que toute la raison d'être de la hiérarchie est non pas de chercher son propre avantage, mais d'être l'intermédiaire authentique entre le Christ et les croyants.

[1] « Tout être, dit saint Thomas, se caractérise d'après le principe qui domine en lui. Or, ce qui domine dans la Loi du Nouveau Testament, ce qui en fait toute la vertu, c'est la grâce du Saint-Esprit donnée aux âmes par la foi au Christ. La loi chrétienne consiste donc principalement dans la grâce même du Saint-Esprit donnée aux fidèles du Christ... En premier lieu la Loi Nouvelle est une loi insérée dans l'âme : en second lieu seulement une loi consignée par écrit ». S. th. Ia IIæ, q. 106. art. 1er.

On lirait avec grand profit sur cette question deux articles du P. Schwalm, O.P., sur l'*Inspiration intérieure et le gouvernement des âmes dans l'Eglise catholique*, et sur *Le respect de l'Eglise pour l'action intime de Dieu dans les âmes*, Revue Thomiste, tome VI, pp. 395 et 707.

Et quand on veut de sang froid regarder en face ces épouvantails que sont pour beaucoup de nos frères séparés ce qu'ils appellent « l'impérialisme » de la papauté, ou « l'asservissement des consciences » par la direction, on s'aperçoit qu'ils sont victimes de préventions invétérées, de phobies irraisonnées qui troublent leur vision et faussent à leur insu la réalité.

Faut-il redire, en ce qui concerne l'autorité du Pape, que l'infaillibilité pontificale ne supprime pas, mais implique au contraire celle de l'Eglise [1] ; que le Pape n'invente pas à son gré de nouveaux dogmes, mais se contente de définir des vérités qui se trouvent contenues de façon plus ou moins explicite dans le dépôt de la Révélation chrétienne confié à l'Eglise dont il est le chef ? Au surplus, quels sont donc les dogmes nouveaux que le Pape aurait définis depuis que le Concile du Vatican a consacré son infaillibilité ? Rien ne prouve d'ailleurs que l'ère des Conciles œcuméniques soit close et tout permet de supposer le contraire [2].

Faut-il redire que si le Pape est, de droit divin, le chef chargé d'assurer l'unité de l'épiscopat universel, il ne saurait en aucune manière changer la divine constitution de l'Eglise, dont l'épiscopat fait aussi partie à titre essentiel. Qu'il y ait eu un développement historique dans les formes sous lesquelles s'est exercé le pouvoir souverain dans l'Eglise, depuis les origines, c'est ce que nous constaterons nous-mêmes [3] ; il n'en résulte aucunement que le successeur de Pierre, chargé

[1] Pour la justification de cette assertion, voir le chap. IV de notre Première Partie, l'*Infaillibilité de l'Eglise et du Pape*.

[2] « Ignore-t-on, disait Mgr Batiffol, (art. cité) le dessein du Pape Pie XI de rouvrir le Concile œcuménique suspendu du Vatican ? »

[3] Voir le chap. III de notre Troisième Partie.

par le Christ de « confirmer » ses frères, ait jamais eu le dessein de les « absorber » [1]. Il suffirait au besoin de feuilleter rapidement le Code de droit canonique, édité par Benoit XV et qui fait loi dans l'Eglise latine, pour s'apercevoir que l'arbitraire ne régit pas le gouvernement de l'Eglise et que les droits et les devoirs de chacun à tous les degrés de la hiérarchie et chez les fidèles sont minutieusement respectés et définis [2].

Nous ne visons ici que les griefs opposés à l'autorité spirituelle de la hiérarchie catholique, ce n'est donc pas le lieu d'entreprendre la justification du pouvoir temporel des Papes. Celui-ci n'a jamais été revendiqué que comme une garantie de la liberté du pouvoir spirituel et nos critiques, même purement protestants, comme M. Harnack, veulent bien reconnaître à l'Eglise romaine le mérite d'avoir « maintenu en Occident l'idée de l'indépendance de la religion et de l'Eglise contre les tendances de l'Etat à dominer sur le terrain spirituel » [3].

[1] Ces mots expressifs sont empruntés à la Réponse des Evêques français au Pape Pie X après sa condamnation de la Loi de séparation.

[2] Aux purs protestants se joindraient les anglicans et les chrétiens de l'orthodoxie orientale, pour redouter que l'autorité romaine ne soit portée à s'ingérer abusivement dans le « nationalisme » des diverses Églises, pour les « latiniser ». A quoi on doit répondre, au nom de l'histoire, que, malgré le zèle indiscret de tel ou tel missionnaire latin, la papauté n'entend en aucune manière latiniser les chrétientés non latines qui sont unies ou s'uniraient à elle. Quant au dogme, il n'est ni latin, ni grec, mais universel comme la vérité. Quant à la discipline et aux rites, les Papes ont le plus vif souci non seulement de pratiquer eux-mêmes, mais encore d'imposer à tous le respect de leur légitime diversité. Voir à ce sujet le chap. II de notre IV[e] Partie : *l'Eglise catholique et le retour à l'unité.*

[3] Harnack, *l'essence du christianisme*, p. 261. A première vue

Et, pour répondre maintenant à l'un des autres griefs les plus répandus, le directeur de conscience a pour rôle de former les âmes, non de se substituer à elles [1] ; toute sa mission est bien de les rendre

il est malaisé de comprendre qu'un historien qui rend à l'occasion aussi impartialement justice à l'Eglise romaine maintienne contre elle l'accusation d'être avant tout une institution politique et d'avoir purement et simplement succédé à l'empire romain (se reporter à l'analyse de *l'Essence du christianisme*, dans le chap. VI de notre Première Partie). Ici encore il faut constater que n'ayant aucune expérience personnelle de la vie catholique et du fonctionnement de l'organisme ecclésiastique, jugeant du dehors et sur de pures apparences, même de très bons esprits sont exposés à de grossières méprises. Assimiler, comme le fait M. Harnak, les évêques aux proconsuls, les jésuites à la garde prétorienne, et déclarer que le Pape est le successeur de César, sous prétexte qu'il s'intitule Roi et Souverain Pontife, n'apparaîtra, en dépit des protestations de l'auteur, que comme une plaisanterie et un jeu de mots, à quiconque a pris contact, si rapidement et si superficiellement que ce soit, avec les institutions et les hommes ainsi caractérisés. Avec beaucoup de justesse, M. Loisy répondait autrefois à M. Harnack : « Vu de l'intérieur, l'organisme ecclésiastique est essentiellement d'ordre religieux et n'a d'autre raison d'être que la conservation et la propagation de la religion dans le monde. Bien que tout le développement catholique, lorsqu'on l'observe à la surface, semble tendre uniquement à augmenter l'autorité de la hiérarchie ou plutôt celle du Pape, le principe fondamental du catholicisme n'a pas cessé d'être le principe même de l'Evangile. Ses fidèles n'existent pas pour le service de la hiérarchie, mais la hiérarchie existe pour le service des fidèles. L'Église n'existe pas pour le service du Pape, mais le Pape existe pour le service de l'Église. » *l'Evangile et l'Eglise*, pp. 109-120.

[1] Que tel soit bien l'idéal et la pratique des maîtres de la vie spirituelle recommandés par l'Eglise, c'est ce qu'atteste l'exemple de saint François de Sales. « La pédagogie moderne peut trouver chez lui les lignes maîtresses et souvent tout le détail d'une méthode absolument respectueuse de la dignité humaine. Saint François de Sales fait, pour sa part, constamment appel au « contrôle » de son dirigé. Même quand il lui adresse un *ordre* dans toute la nudité d'une formule directe, il entend

capables de se passer de lui dans le cours normal de l'existence et en dehors du recours au pardon sacramentel qui n'implique pas nécessairement une direction [1]. Le confesseur n'a pas le droit d'imposer,

que cet ordre soit adapté aux cas concrets qui peuvent surgir à l'improviste. Il n'exige en aucun cas cette passivité veule qui conduit à l'anéantissement de la personnalité. Il exige au contraire que l'obéissance soit intelligente et active, que le disciple comprenne l'enseignement proposé, et, l'ayant découvert en quelque sorte, se l'applique à soi-même en tenant toujours un compte exact des circonstances. « Telle est la conclusion qui résume une des études récentes les plus complètes sur ce sujet. Voir F. Vincent, *Saint François de Sales, Directeur d'âmes*, Paris, Beauchesne, 1923, p. 438.

Au surplus, cette attitude de respect à l'endroit des consciences n'est pas particulière à saint François de Sales. On en trouve l'expression chez un maître que l'on ne soupçonnera pas aisément de minimiser les exigences de la docilité. Au début de ses célèbres *Exercices*, saint Ignace adresse aux directeurs la monition suivante : « Dans le temps même des exercices, pendant que l'âme cherche la volonté divine, il est plus convenable et beaucoup mieux que le Créateur et Seigneur se communique lui-même à son âme dévouée, l'attirant à son amour et à sa louange ; la disposant à suivre la voie dans laquelle elle pourra mieux le servir dans la suite ; — de sorte que celui qui donne les exercices ne doit ni pencher ni incliner d'un côté ou de l'autre ; mais se tenant en équilibre comme la balance, laisser agir immédiatement le Créateur avec la créature, et la créature avec son Créateur et son Seigneur. » *Exercices*, annotation XV.

[1] La pratique de la direction, si utile qu'elle soit, n'est, par ailleurs, le fait que d'un petit nombre, parmi les multitudes de fidèles pratiquants, contrairement aux préjugés et aux vaines frayeurs de ceux du dehors qui s'imaginent volontiers que toutes les pratiques de piété approuvées par l'Église sont imposées à tous uniformément. Or, l'expérience donne un démenti formel à ce préjugé. « Nul d'entre nous n'apprécie et ne pratique toutes les habitudes recommandées par l'Eglise : sa vie religieuse deviendrait un métier rebutant, à moins qu'il n'ait une souplesse, une faculté d'adaptation extraordinaire. Aussi ne doit-on pas laisser croire aux protestants que nous sommes obligés d'apprecier et de mettre en pratique toutes les recommandations de

même en matière théologique, son opinion personnelle à son pénitent, s'il s'agit de questions librement discutées dans l'Église. A plus forte raison le fidèle aurait-il le devoir de désobéir, si par impossible, il était évident pour lui que l'autorité lui demande une action mauvaise. Ce caractère désintéressé et impersonnel du ministère ecclésiastique n'apparaît nulle part plus lumineusement que dans l'administration des rites sacramentels. Ici, toute l'initiative du prêtre doit s'exercer dans le sens des intentions de l'Église et son effort s'appliquer au respect le plus scrupuleux des règles traditionnelles. Il apparaît manifestement ainsi avec son caractère de médiateur divinement institué à seule fin de rapprocher authentiquement les fidèles du Christ vivant et immortel qui perpétue sa présence et son action parmi nous.

Et si une telle théorie leur paraît un idéal trop beau pour se réaliser, pourquoi les protestants refuseraient-ils de nous en croire ? Leur parti-pris involontaire éclate ici. Ils décrètent à priori que nous devons être opprimés, que nous ne pouvons pas jouir de la liberté de l'âme. Que ne se rendent-ils à notre témoignage, eux qui se réclament sans cesse de leur expérience religieuse ! Certes nous n'avons garde de contester qu'il puisse ici ou là se glisser des abus partiels dans l'exercice de

l'Eglise sur l'usage des sacrements, la dévotion au Sacré-Cœur, aux Saints, benedicite, chemin de Croix, prière pour les morts, rosaire, eau bénite, mois de Marie, scapulaire, procession, etc., etc. Notre vie spirituelle n'est pas régie par des règlements impérieux dans ses moindres détails ; un tel caporalisme serait odieux, les intelligences et les sensibilités n'étant pas coulées dans le même moule dès la naissance ». P. Vieille, *Scènes de la vie religieuse à Londres*, La Nouvelle Journée, 10 mai 1923, p. 353.

l'autorité. Mais nous ne nous y arrêtons pas, parce qu'ils sont tout accidentels, répudiés par la doctrine et la direction de l'Eglise, démentis par l'esprit et la pratique générale de ceux qui ont, à tous les degrés de la hiérarchie, charge d'âmes, et mieux encore, parce qu'ils ne sauraient contrebalancer la possession libre et paisible de la vie et de la vérité divines que nous garantit le catholicisme [1]. Aussi bien, nous ne nous sentons nullement opprimés [2], nous éprouvons au contraire que l'Église vient donner à notre vie religieuse un élan et une extension démesurément agrandis par la sûreté de sa direction, par les éner-

[1] Tout catholique éclairé s'approprierait volontiers les sentiments de Newman converti. On sait que pendant assez longtemps, jusqu'à son élévation au cardinalat par Léon XIII, il fut quelque peu suspect à un certain nombre de ses nouveaux coreligionnaires et non des moindres puisque Manning comptait parmi eux. Il fut mal jugé et contrecarré dans ses entreprises et son influence. Il avait donc fait personnellement l'expérience des misères humaines qui se mêlent parfois à l'exercice de l'autorité, et son affirmation n'en avait que plus de prix, quand il répondait à qui lui demandait s'il n'avait pas regret d'avoir quitté l'Eglise anglicane, par cette déclaration d'une émouvante sincérité : — « J'ai trouvé dans l'Eglise catholique beaucoup de courtoisie, mais, sauf quelques exceptions, très peu de sympathie chez les personnes occupant des positions élevées. Seulement il y a une profondeur et une puissance dans la religion catholique, une plénitude de satisfaction dans son *Credo*, sa théologie, ses rites, ses sacrements, sa discipline et, malgré tout, une liberté et un soutien, devant lesquels le fait d'avoir été négligé et méconnu par quelques personnes vivantes, si haut placées qu'elles soient, n'est rien plus que de la poussière, quand on le pèse dans la balance. Là est le vrai secret de la force de l'Eglise, le principe de son indéfectibilité et le lien de son indissoluble unité. C'est le gage et le commencement du repos du ciel ». Cité par Thureau-Dangin, *Newman catholique*, Paris, 1912, pp. 109-110.

[2] Voir à ce sujet le témoignage du converti de Ruville, et le chapitre sur la *Liberté dans l'Eglise catholique* dans le volume *Retour à la Sainte Eglise*, Paris, Beauchesne, 1911, p. 157.

gies divines que les sacrements nous donnent avec une largesse inépuisable, par le sentiment que nous avons de communier par delà les frontières nationales et par delà la frontière plus mystérieuse de la mort avec toutes les âmes de bonne volonté atteintes par la grâce divine.

Et cette attestation de l'essor que notre vie individuelle doit à l'Eglise n'est pas seulement le fait de la masse des fidèles qui n'ont ni le temps, ni la puissance de réfléchir très profondément, mais peuvent du moins porter un jugement instinctif très sûr tiré de leur expérience, elle émane aussi des plus hautes personnalités intellectuelles ou morales, celles d'un saint Augustin, d'un saint Bernard, d'un saint Thomas d'Aquin, d'une sainte Thérèse [1]. Bien plus, c'est encore le témoignage irrécusable des grands convertis et de ceux qui furent les plus jaloux de leur liberté et de leur légitime in-

[1] Il serait aisé de multiplier les exemples. Pour souligner l'un des plus démonstratifs, nul n'ignore que sainte Thérèse a recherché ardemment le contrôle des théologiens et de l'autorité ecclésiastique afin de se livrer avec sécurité aux lumières et aux attraits extraordinaires dont elle était prévenue. Et sa docilité minutieuse, bien loin de l'asservir, a manifestement, et de son propre aveu, favorisé le prodigieux essor de sa vocation mystique et de son activité réformatrice. Et voici qu'à son tour le magistère de l'Eglise, bien loin de se montrer jaloux du rôle extraordinaire de cette femme, la range au nombre des maîtres incontestés de la vie spirituelle, et fait bénéficier l'Eglise universelle des richesses de sa doctrine, en sorte que l'influence exercée par elle est incontestablement hors de comparaison avec l'action beaucoup plus limitée de tels de ces confesseurs auxquels elle s'est humblement soumise. Il apparaît donc que si le rôle de l'autorité et celui des fidèles demeurent irréductiblement divers, ceux-ci peuvent égaler et dépasser de beaucoup leurs chefs par le rayonnement catholique de leur vie spirituelle. L'Eglise ne fait que consacrer cet ordre de choses, en canonisant tels des plus humbles de ses fidèles.

dépendance. Qu'il suffise d'en appeler encore à la parole d'un penseur si vigoureux et si pénétrant, si libre et si scrupuleusement sincère, si incapable de toute exagération oratoire dans l'expression de sa pensée, de Newman qui écrivait dans les dernières années de sa vie en parlant de l'Eglise catholique à laquelle il avait tout sacrifié : « O toi que j'ai longtemps cherchée, que j'ai trouvée bien tard, désir de mes yeux, joie de mon cœur, vérité après tant d'ombres, plénitude après tant d'avant-goûts, ô toi mon foyer après tant d'orages, venez donc à elle pauvres voyageurs, car c'est elle, et elle seule qui peut vous dévoiler le secret de votre existence et le sens de votre destinée » [1].

Enfin, si d'aventure quelqu'un s'avisait encore de suspecter ces témoignages individuels, l'histoire tout entière de l'Eglise, par les faits les moins contestables, atteste cette vérité que l'autorité catholique ne se substitue en aucune manière à l'activité spontanée résultant dans l'âme des fidèles de l'inspiration divine et de la docilité généreuse qui y répond.

Qu'on étudie, par exemple, les fondations d'ordres religieux voués soit à la contemplation, soit à l'action et au soulagement des misères humaines, qu'il s'agisse des Bénédictins qui ont défriché l'Europe et converti les Barbares, des moines mendiants et apôtres du moyen âge, Dominicains, Franciscains, des soldats de la compagnie de Jésus dans les temps modernes, ou encore des Carmélites, des Filles de saint Vincent de Paul, des Petites Sœurs des Pauvres.

Que trouve-t-on à l'origine de ces fondations ? Un commandement venant de la hiérarchie, une consi-

[1] Newman, cité par E. Carry, *Les années anglicanes du Cardinal Newman*, p. 108.

gne imposée par elle ? Nullement. Toujours, au contraire, c'est l'initiative inspirée par Dieu qui donne le branle à ces créations nouvelles. Et le rôle de l'autorité se résume ordinairement à contrôler au nom des principes évangéliques, à approuver, à encourager : rien de plus.

Veut-on d'autres exemples empruntés à la dévotion ? Si l'on remonte à l'origine de la fête du Saint-Sacrement, des processions solennelles et de tous les honneurs rendus au Christ dans l'Eucharistie à cette occasion, on trouve les inspirations d'une humble femme, sainte Julienne. L'autorité n'est intervenue que pour ratifier et organiser officiellement des formes nouvelles de culte dont l'idée n'est pas venue d'elle. On en pourrait dire autant du culte moderne rendu au Sacré-Cœur.

En face de ces initiatives inspirées, l'autorité hésite parfois, mais, quand l'inspiration est conforme à la doctrine et répond à des besoins de la chrétienté, elle finit toujours par triompher et la hiérarchie lui assure la consécration qui lui permet de se propager dans tout l'univers catholique.

Même dans l'ordre de la doctrine, nous pouvons noter que la dévotion du peuple chrétien, qui est l'une des formes où peut s'incarner la vérité catholique, a parfois devancé et préparé les définitions du magistère, et qu'elle a même renversé les obstacles que certains malentendus des théologiens opposaient à un développement légitime de la doctrine, ainsi que le prouve l'histoire du dogme de l'Immaculée Conception. A l'encontre des scrupules d'un saint Bernard et d'un saint Thomas d'Aquin, c'est le courant de la piété populaire qui a fini par triompher, en assu-

rant un gain à la théologie elle-même, mise en demeure de s'approfondir et de se perfectionner [1].

En résumé, les protestants se font une idée inexacte du régime qui nous est fait par l'autorité dans le catholicisme et du rôle rigoureusement délimité qui revient à celle-ci, et la plupart de leurs difficultés ne valent plus contre le catholicisme réel dont nous venons d'essayer de rétablir les traits véritables. Le champ de la discussion étant ainsi déblayé nous pouvons désormais instituer directement la critique du christianisme individualiste.

[1] Le P. d'Herbigny note très justement l'harmonie que le catholicisme établit entre les inspirations les plus hautes des âmes religieuses et l'autorité. Bien loin d'arrêter l'inspiration, l'autorité la rassure et lui permet de s'épanouir en la contrôlant. « Souvent les historiens protestants des origines chrétiennes essaient d'opposer à l'institution de la hiérarchie la libre expansion de l'esprit par des charismes merveilleux. Contrairement aux récits des Actes, des Epîtres ou de l'Evangile même, l'organisation de l'Eglise se serait constituée au détriment de la spontanéité charismatique et pour l'étouffer. Ces mêmes théoriciens haussent les épaules et refusent toute attention, lorsque, dans l'Eglise contemporaine, se renouvellent les plus manifestes interventions de Dieu : guérisons miraculeuses du corps, illuminations merveilleuses des convertis ou visions des Saints. Après avoir eux-mêmes posé le dilemne : Autorité ou Esprit, hiérarchie ou charismes, ils en rejettent les deux termes. Tout en décriant l'autorité, ils naturalisent l'Esprit divin et ses charismes : ils sont rationalistes.

L'Eglise catholique, au contraire, associe constamment les deux membres, l'autorité et les charismes selon les promesses du Christ ; elle nie le dilemne, elle résout par sa vie l'apparente antinomie. La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, sa promulgation par la hiérarchie, la consécration de la Basilique de Montmartre, illustrent cette coopération de l'autorité et des charismes ». *La théologie du révélé*, p. 260.

CHAPITRE II

—

CRITIQUE DU CHRISTIANISME INDIVIDUALISTE

Le travail de dissociation du christianisme traditionnel opéré par l'individualisme n'est pas également avancé dans toutes les communautés et dans toutes les consciences protestantes. Il est permis toutefois de ramener à deux formes principales les manifestations infiniment variées de la pensée protestante, échelonnées à partir d'une fidélité relative au passé doctrinal de la Réforme jusqu'aux négations libérales qui rejoignent le pur rationalisme. Les uns considèrent encore le christianisme comme le fruit d'une intervention surnaturelle, ils acceptent l'idée de révélation et croient à la Divinité de Jésus ou du moins au caractère transcendant et unique de sa mission, — les autres, comme Sabatier, réduisent tout le christianisme à ce qu'ils décorent du nom de religion de l'esprit, à ce qui n'est qu'une libre-pensée religieuse. Aux uns et aux autres, à partir des données chrétiennes ou simplement religieuses qu'ils conservent encore, essayons de montrer que leur position est essentiellement instable, qu'on ne saurait, ni logiquement, ni pratiquement, s'y tenir, et que, s'ils veulent garder efficacement ce qu'ils

conservent encore comme essentiel à leur religion ou à leur christianisme, il faut en définitive en revenir à l'acceptation des éléments constitutifs du catholicisme [1].

Nous montrerons I, aux premiers que leur fidélité

[1] Tel que l'exposent les lignes précédentes, notre dessein, dans le présent chapitre, n'est pas d'instituer, dans l'abstrait, une discussion complète de l'individualisme religieux. Notre argumentation est tout entière *ad hominem*. Elle s'adresse soit à des chrétiens convaincus de la vérité de la Révélation au sens traditionnel de ce mot, soit à des âmes religieuses qui se réclament encore de l'Evangile, pour les amener, par une sorte de méthode d'immanence, à confesser que le mouvement ascensionnel de la vie chrétienne ou simplement religieuse à laquelle ils demeurent attachés doit les conduire à accepter une Eglise d'autorité : le catholicisme. Et quand nous disons que la croissance de leur propre vie *doit* les amener à la foi catholique, nous n'entendons point parler d'une nécessité purement logique, comme si nous prétendions déduire de leurs seules aspirations la légitimité du catholicisme. Mais nous adressant à des âmes vivantes, par hypothèse travaillées par la grâce, et dont nous savons qu'en fait, l'économie actuelle de la Providence surnaturelle les oriente vers le catholicisme, nous voudrions les aider à rester fidèles à la grâce déjà possédée, et à « ne pas pécher contre la lumière », selon la belle expression de Newman. Les considérations que le présent chapitre fait valoir sont si peu abstraites, malgré les apparences, qu'elles ne font en réalité que relier logiquement des motifs de rejeter l'individualisme tous empruntés à des convertis. Aussi la meilleure illustration concrète des vues exprimées ici serait-elle la lecture de récits de conversions. Quiconque étudierait le mouvement d'Oxford, la conversion de Newman et de tous ceux qui depuis ont subi son influence et suivi la même voie ; quiconque lirait, dans le volume du P. Mainage, *Les Témoins du renouveau catholique*, les témoignages de Ch. de Bordeu, d'André de Bavier, de Pierre de Lescure, de Lucien Puel de Lobel, retrouverait sous une forme *vécue*, les raisons d'abjurer l'individualisme religieux et d'aboutir à une Eglise infaillible, exposées dans ce chapitre. Si nous ne surchargeons pas de renvois la présente étude, il doit rester entendu que le meilleur commentaire de notre texte sera la lecture des récits de conversions des plus récents évadés du protestantisme.

aux dogmes chrétiens ne saurait se passer d'une autorité vivante ; II, aux seconds que leur religion de l'esprit ne peut subsister sans des croyances dogmatiques ; III, et que leur christianisme, pour rester adapté aux besoins de la nature humaine, doit revenir à l'institution sacramentelle, à la société visible des croyants et par suite à l'autorité.

I

Adressons-nous d'abord, pour dégager avec eux les fruits d'une expérience plusieurs fois séculaire, aux protestants qui croient encore à l'inspiration de la Sainte Écriture, à la Divinité de Jésus-Christ, à plus forte raison à l'existence d'un Dieu transcendant et personnel. C'est un fait incontestable, leur dirons-nous, qu'un nombre chaque jour croissant de vos coreligionnaires doutent de ces croyances que vous tenez vous-mêmes pour essentielles au christianisme, ou même les rejettent ouvertement [1].

Nous ne tirons pas argument de ce seul fait que des hommes élevés au sein du protestantisme renient la foi de leur enfance. On pourrait nous objecter qu'il en est ainsi de beaucoup de catholiques, et que la crise des croyances chrétiennes est un fait d'une extension universelle qui atteint toutes les formes du christianisme, et tient à des causes très générales, notamment aux préjugés d'ordre philosophique — rationa

[1] Nous renvoyons à notre exposé sur le christianisme individualiste et aux ouvrages qui en ont fourni les matériaux, notamment Goyau, l'*Allemagne religieuse* et *Genève, la Ville-Eglise*.

lisme ou agnosticisme — qui compromettent trop souvent, surtout dans le domaine historique et la reconstruction du passé chrétien, les efforts d'ailleurs légitimes et prodigieusement actifs de la pensée moderne. Nous n'opposerons donc pas au protestantisme, l'apostasie de ceux de ses adeptes qui renoncent ouvertement à être comptés parmi les chrétiens. Ce qui juge à nos yeux le système protestant et ce qui le condamne, c'est au contraire, qu'en vertu de ce système, on puisse se proclamer hautement chrétien, prétendre même avoir en quelque sorte le monopole de l'esprit évangélique et détenir l'essence du christianisme, alors qu'on révoque en doute ou même que l'on nie catégoriquement les dogmes tenus pour essentiels, non seulement par le catholicisme et les Eglises chrétiennes orthodoxes, mais encore par les premiers réformateurs et par ceux des protestants qui restent fermement attachés à une foi dogmatique.

On peut par exemple rejeter toute foi en un Dieu personnel et demeurer membre d'une Eglise protestante ; bien plus, on n'est aucunement obligé de renoncer au ministère pastoral et à l'enseignement, ou, si les autorités religieuses que les Eglises protestantes ont encore retenues en fait, interviennent pour exiger d'un pasteur incroyant le silence ou l'équivoque à défaut de sa démission, elles ne le font qu'en rejetant du même coup le principe fondamental de la règle de foi protestante, à savoir la négation de tout magistère vivant revêtu d'une autorité définitive. L'individualisme produit donc l'anarchie doctrinale, l'impuissance absolue de définir non seulement un Credo quelconque comme le résumé authentique de la foi chrétienne, mais encore un seul des articles de ce symbole

comme essentiel au christianisme. Il aboutit aussi à l'anarchie constitutionnelle dans les communautés chrétiennes, anarchie à laquelle on ne porte remède que par la méconnaissance pratique de ce libre examen si catégoriquement proclamé en principe.

Dans le catholicisme au contraire, quiconque nie ou met en doute une seule des vérités définies par le magistère vivant cesse par le fait même d'être catholique. Quiconque se proclame encore catholique est tenu d'y souscrire sans restriction. Dès lors l'incroyance peut bien faire des ravages douloureux parmi les fils de l'Eglise catholique, elle ne réussit à entamer ni l'intégrité de la doctrine ni l'unité de la foi parmi ceux qui se réclament de l'Eglise et lui demeurent fidèles. Les catholiques ne sont jamais exposés à assister impuissants et désarmés, au sein même de leur Eglise, à la ruine de leurs croyances les plus chères, ni contraints à accepter en leurs rangs, à titre de frères, ou à leur tête, à titre de pasteurs, des incroyants qui prétendraient faire de leur scepticisme ou même de leur incrédulité haineuse la bonne nouvelle du christianisme moderne [1].

Nous adressant donc pour le moment à des protestants tout aussi convaincus que nous pouvons l'être nous-mêmes que le christianisme comporte une Révélation, des dogmes par conséquent, et tels dogmes, la Divinité de Jésus Christ par exemple, nous les met-

[1] L'histoire récente du « modernisme », et la promptitude avec laquelle l'Eglise catholique s'en est délivrée, sans rejeter les parcelles de vérité qui se trouvaient éparses dans ce « rendez-vous de toutes les hérésies », atteste de façon significative le privilège de garder intacte la vérité chrétienne que le catholicisme doit à l'assistance divine et à sa constitution autoritaire.

tons en présence de ce fait que leur règle de foi, pratiquée depuis l'origine de la Réforme, s'est montrée impuissante à sauvegarder le christianisme dogmatique, puisqu'elle a donné naissance au protestantisme libéral et à la « religion de l'esprit ».

En vain nous opposerait-on les quelques protestants, de plus en plus rares, les quelques communautés protestantes qui restent fidèles à une orthodoxie. Car leur fidélité est en raison inverse de l'usage pratique qu'ils ont fait de la règle individualiste. Si l'on trouve en effet, grâce à Dieu, des communautés, des paroisses protestantes où le peuple garde encore une foi spécifiquement chrétienne, croit à la Divinité du Christ et à la valeur objective de la Rédemption, cela vient de ce qu'elles méconnaissent, dans la pratique, le principe du libre examen, de ce que la foi y est reçue comme une tradition incontestée, et de ce que l'enseignement du pasteur est adopté comme celui du magistère ecclésiastique peut l'être des fidèles catholiques.

Dans cette première hypothèse, remarquons-le bien, il ne s'agit pas seulement d'une autorité provisoire, analogue à celle des parents durant l'éducation de leurs enfants. De cette sorte d'autorité on reconnaît volontiers aujourd'hui, même parmi les négateurs du magistère vivant, la nécessité pour transmettre et garder fidèlement la foi des enfants, du peuple, de la masse qui reste inévitablement mineure en matière de réflexion religieuse. Mais dans le cas de ces communautés croyantes, il s'agit d'une autorité effectivement définitive à l'égard de ces fidèles mineurs, quoi qu'il en soit des affirmations théoriques que la pratique méconnaît, et c'est en sui-

vant une règle de foi équivalemment catholique que ces fractions du protestantisme restent fidèles à une orthodoxie.

Pour ceux au contraire qui se rangent dans la catégorie des croyants majeurs, s'émancipent et cherchent à se faire une croyance absolument personnelle, pour qui l'autorité n'est en effet qu'une règle de foi provisoire, ils aboutissent, à les prendre dans leur grande généralité, — et en faisant la part des exceptions individuelles — à rejeter toute orthodoxie. Ils versent dans le protestantisme libéral et la « religion de l'esprit » dans la mesure même où ils rejettent effectivement toute tradition et toute autorité, et pratiquent jusqu'au bout l'individualisme. Tel est le cas de la plupart des pasteurs des Eglises évangéliques allemandes, élevés dans les universités, qui rejettent la foi traditionnelle et adoptent un christianisme nouveau qui n'est plus celui de la masse des fidèles [1].

Et les raisons psychologiques d'une telle évolution vers le protestantisme libéral et l'abandon de toute orthodoxie, dont les Eglises issues de la Réforme offrent universellement aujourd'hui le spectacle tristement instructif, sont assez faciles à découvrir. Un sentiment vague du mystère impénétrable de la vie divine, lequel peut aisément se pervertir en agnosticisme absolu, ne suffit pas à l'esprit d'un croyant, volontairement hostile à la Tradition et privé du réconfort qu'il trouverait dans le consentement unanime des fidèles, pour réagir habituellement avec suc-

[1] Voir Goyau, *l'Allemagne religieuse, le Protestantisme*, chapitre III.

cès contre les répugnances instinctives de la raison en face d'un dogme comme celui de la Trinité ou de l'union hypostatique ; il ne le sauve même pas du panthéisme.

Le développement des recherches historiques, bien loin de simplifier la tâche de la raison individuelle, la rend au contraire moralement impraticable. Pour vaincre les difficultés qu'elle éprouve en face de dogmes mystérieux qui la laissent dépourvue de la satisfaction d'une évidence immédiate et demeurent toujours entourés d'impénétrables obscurités, l'intelligence humaine exige tout au moins un témoignage catégorique, irrécusable, d'une netteté sans conteste, touchant l'origine divine de la vérité mystérieuse qui est proposée à son adhésion. Malgré les obscurités du dogme trinitaire, je m'incline volontiers devant l'autorité de la parole divine si je suis assuré que ce dogme fait authentiquement partie du dépôt de la Révélation. Pour le catholique, la vérification est aisée. Le symbole de sa foi, garanti en cas de contestation par le magistère vivant et infaillible, lui donne aisément la certitude qu'il se trouve bien en présence d'une parole divine à laquelle il doit accorder créance.

Bien plus lourde et chaque jour plus malaisée est la tâche qui s'impose au protestant s'il voulait rester entièrement fidèle à son système. L'étude historique du passé chrétien met en lumière les étapes successives du développement dogmatique. Ce n'est que par un lent travail de la pensée chrétienne effectué en collaboration avec l'Esprit-Saint qui assiste l'Eglise, à travers des tâtonnements, des erreurs et des hérésies, que certains dogmes de notre foi ont trouvé la formule

précise et catégorique qui les exprime aujourd'hui. Sans doute ils se trouvent bien contenus dans l'Ecriture, mais leur expression y est parfois plus enveloppée, ou moins strictement définie que dans la Tradition et les Conciles. Et surtout l'Ecriture est incapable de se défendre toute seule des attaques de la critique. En attendant le jour, peut-être lointain, où celle-ci, corrigeant ses propres excès, aura victorieusement établi et fait accepter de tous ceux qui comptent, l'authenticité de telles paroles de Jésus aujourd'hui contestées par un certain nombre, à moins d'allier à une immense érudition et à un discernement critique plein de sagesse, un esprit religieux pénétrant qui ne s'arrête pas à la rigueur des seules déclarations explicites, mais sait découvrir le sens profond des affirmations implicites, le chercheur isolé se trouvera dans l'impossibilité morale de dégager avec une évidence absolue de l'étude exclusivement critique de l'Ecriture, telle qu'elle se pratique aujourd'hui, la présence authentique, dans l'enseignement historique de Jésus, de certaines doctrines essentielles [1]. La raison hésite en face du mystère et les hypothèses aventureuses de l'exégèse lui offriront toujours assez de prétextes pour douter qu'il soit incontestablement l'objet d'un enseignement divin, si cette raison n'a point la ressource de recourir à la Tradition et à un magistère vivant assisté de l'Esprit, qui dissiperont ses obscurités et emporteront son assentiment par l'autorité d'une affirmation catégorique.

[1] Nous n'en voulons pour preuve que les négations ou les hésitations aujourd'hui communes chez les protestants touchant le dogme de l'enfer pourtant si expressément formulé dans l'Evangile.

De telles conclusions ne vont pas à méconnaître le caractère primitif de nos dogmes, ni leur enseignement par le Christ, non plus que la possibilité d'acquérir à cet égard une certitude fondée ; elles sont seulement la constatation du fait dont le protestantisme libéral, fruit naturel de la règle de foi protestante, nous offre aujourd'hui le spectacle. Quand un historien comme M. Harnack déclare que ce que Jésus a pu penser de lui-même reste son secret, lequel demeure impénétrable pour nous, il fournit la preuve qu'en fait, — quoi qu'il en soit du droit, — l'usage de la critique historique ne suffit pas, sans le secours de la Tradition, de l'Eglise et du magistère vivant, pour retrouver dans l'Évangile, avec la certitude que réclame la foi au mystère, les vérités qui constituent pour les protestants encore orthodoxes à qui nous nous adressons, l'objet essentiel de la Révélation chrétienne.

En somme, nous avons le droit de tirer de l'histoire du protestantisme considérée dans son ensemble, des origines jusqu'à nos jours, la conclusion suivante : quand le protestantisme reste fidèle à une orthodoxie, c'est qu'il rejette en fait le principe de l'individualisme, et adopte en pratique la règle de foi catholique ; quand au contraire il est fidèle au principe de l'individualisme, il en vient à rejeter toute orthodoxie. A tout le moins, dans la mesure où il garde encore l'institution ecclésiastique, il doit y souffrir l'anarchie, n'en pouvant exclure, en vertu de son principe même, ceux-là qui estiment que la meilleure manière de servir aujourd'hui la vérité chrétienne c'est de la nier et de la combattre.

C'est pour avoir loyalement envisagé ces consé-

quences inévitables du principe protestant, qu'ils voyaient avec une douloureuse surprise se réaliser sous leurs yeux dans l'Église anglicane, qu'un Newman, qu'un Manning et tant d'autres avec eux et après eux, ont saisi la connexion réelle qui rattache en fait, de par la volonté divine, la conservation des vérités fondamentales de la foi chrétienne : Dieu, le Christ Dieu, la foi conçue comme adhésion à une révélation authentique, à l'existence d'un magistère vivant assisté de l'Esprit-Saint, tel qu'il ne se trouve que dans l'Église catholique. Et ils ont scellé de leur conversion au catholicisme la définitive conviction de l'irrémédiable faillite de la règle de foi protestante [1].

[1] Il n'est pas sans intérêt de constater que la faillite de l'individualisme religieux, dans la tâche de conserver la Révélation chrétienne, est reconnue même par des penseurs qui n'ont pas encore adhéré au catholicisme. Tel F. W. Foerster, philosophe et éducateur, et l'un des trop rares Allemands qui confessent pleinement les torts de l'Allemagne.

« Ce *plus* par quoi le Christ diffère de tous les individus et de tout idéal personnel, ce qu'il y a de neuf, de vénérable, de surhumain, d'incompréhensible dans son apparition, *voilà ce qu'on n'enfonce plus dans les cœurs pour les élargir et les affranchir.*

... L'individualisme religieux serait né d'un effort pour sauver l'esprit des dangers de la forme. Or, dans nos contingences présentes, l'esprit réclame, au contraire, l'appui d'une forme solide ; qui lâche la forme, lâche aussi l'esprit...

En réalité, (dans l'individualisme) il n'y a plus d'institution entre l'individu et le Christ, mais la cloison de notre étroitesse personnelle la remplace, qui rend autrement impossible la communion réelle avec la grandeur du Christ. La tradition d'autorité est précisément destinée à réagir contre les altérations de l'image du Christ, à conserver le Christ véritable, mystérieux et surhumain tel que l'ont vu et confessé les saints de l'Eglise. L'individualisme cherche à nous rapprocher du Christ en le tirant à nous. L'Église au contraire, veut élever l'homme jusqu'au Christ... Sans doute, l'interprétation ecclésiastique se ressent-elle aussi chez certains apologistes de l'insuffisance hu-

Si la vie et la psychologie donnent en effet bien souvent des démentis momentanés et individuels à la logique, elles ne résistent que pour un temps à la pression contraignante de ses principes. C'est pourquoi le protestantisme encore attaché à une orthodoxie se trouve dans un état d'équilibre essentiellement instable. On peut et l'on doit prévoir que les faits se chargeront d'achever sa réfutation en consommant sa ruine ; et tous ses adeptes les plus attardés en viendront tôt ou tard, ou à se convaincre de la nécessité du magistère vivant, et ils feront retour au catholicisme, ou à suivre jusqu'au bout la logique de leur système, ainsi que les y invitent avec insistance les tenants du protestantisme libéral, tels que Sabatier ou M. Buisson. Ils iront grossir les rangs des adeptes de la « religion de l'esprit », de « la libre-pensée religieuse », ou même de la libre pensée tout court. C'est vers ceux-ci qu'il faut maintenant nous tourner pour leur demander compte des négations de leur nouveau christianisme, non plus au nom de la foi traditionelle en l'Incarnation ou en la Révélation, mais au nom du

maine, ici trop douceâtre, là trop saturée d'esprit savant, mais ces faiblesses passagères n'ont pas d'effet sur la destination essentielle de l'Eglise, sur sa doctrine fondamentale, sur la messe et sur la liturgie, où résonnent les ondes éternelles de la révélation, où se remontre à nous à chaque page ce Christ qu'on adora dans les catacombes, qui fit triompher les martyrs, qui soumit l'empire de Rome, brida les races sauvages des invasions et inspira l'art sublime des siècles chrétiens. « Foerster, *Autorité et liberté* » p. 79-80. Cette citation est empruntée à l'article de L. Constant sur Foerster, paru dans *la Nouvelle journée* du 10 mars 1923, sous ce titre : *Le philosophe et le chrétien*. Le numéro tout entier de cette revue est d'ailleurs exclusivement consacré à des études du plus haut intérêt sur le penseur que nous venons de citer.

sentiment religieux le plus élémentaire, de la simple raison et des exigences de la nature humaine.

II

Nous n'hésitions pas, pour critiquer, dans le protestantisme encore attaché à une orthodoxie, la négation de l'autorité, à faire appel à son orthodoxie même et aux éléments qu'il garde encore de la foi chrétienne traditionnelle. Evitons de même de faire une critique toute extérieure de la « religion de l'esprit » de Sabatier. Elle risquerait de porter à faux si elle méconnaissait les éléments positifs de vie religieuse et chrétienne qui subsistent encore. C'est au nom de ces éléments qu'il s'agit de montrer aux adeptes de la religion nouvelle qu'ils sont dans l'impossibilité de conserver, en rejetant tout le reste du christianisme traditionnel, l'esprit auquel ils entendent bien rester fidèles.

L'esprit vivifie et la lettre tue. Que la religion extérieure suppose la religion intérieure, qu'elle ne puisse en aucun cas suppléer à son absence totale nous l'accordons volontiers et nous avons montré que de l'affirmer n'est point une découverte de la conscience moderne, mais l'expression de la plus pure et de la plus ancienne doctrine catholique. Mais la question est de savoir si, l'homme étant ce qu'il est, l'esprit peut se passer normalement de la lettre, si la religion intérieure ne requiert pas au contraire, pour son entretien, son expression et sa transmission, la religion extérieure, c'est-dire tout ce que Sabatier considère non seulement comme subordonné, mais comme tellement

secondaire et relatif qu'il l'exclut de la pure essence du christianisme.

A y regarder de près, on découvre que les éléments de la religion, éliminés par les adeptes de la religion de l'esprit paraissent essentiels, non pas même en vertu d'une institution divine, dont nous ne pouvons nous réclamer auprès des libéraux, mais simplement au nom des seules exigences de la nature humaine.

Pour se passer de l'autorité, la religion de l'esprit fait du dogme une donnée secondaire de la vie religieuse. L'unique nécessaire est d'avoir conscience du lien intérieur qui nous unit à Dieu, qui nous fait dépendre du Père céleste en qui nous mettons notre confiance. La conscience d'un maître intérieur à qui nous nous rattachons par la soumission de la volonté, par tous les sentiments de repentir, de confiance, d'amour filial qu'il est susceptible de provoquer en nous, l'expérience religieuse en un mot, voilà tout l'essentiel de la religion.

Assurément il faudra bien nous représenter de quelque manière l'objet de notre sentiment religieux, mais cette idée n'aura qu'une valeur subjective, elle sera un pur symbole, incapable de signifier d'aucune manière objectivement valable la réalité divine, elle sera entièrement relative à nous. Et comme l'humanité est en transformation perpétuelle, les idées religieuses suivront nécessairement cette évolution sans aucune garantie de perpétuité : agnosticisme et relativisme absolu, telles sont les conséquences d'une telle conception des affirmations dogmatiques [1]. Ces conséquences,

[1] Sur ce point fondamental le modernisme d'un Loisy ou d'un Tyrrel ne diffère pas sensiblement du protestantisme libéral et professe le symbolo-fidéisme. Et peut-être est-ce l'altération la

ajoute-t-on, ne sauraient porter atteinte à l'essence de la religion puisque celle-ci consiste tout entière dans la piété intérieure, dans le sentiment du cœur, dans le contact direct et conscient avec le divin. Peu importe donc ce que nous pensons de Dieu et du Christ, pourvu que notre piété tire d'eux son inspiration.

Il est bien évident que nous ne faisons pas fi de ce sentiment de la présence de Dieu, de cette union intime et consciente avec Dieu [1]. C'est là le but que tous

plus grave infligée par le modernisme au catholicisme. Ce sont, en effet, la vérité révélée et les affirmations doctrinales qui donnent leur sens à tous les autres éléments de la religion, tels que la morale, le culte, le sacerdoce, l'autorité. Renoncer à l'idée d'une vérité irréformable, — quelque progressives qu'en puissent être d'ailleurs les expressions, — c'est renoncer purement et simplement à toute vérité, et dès lors c'est altérer substantiellement en toutes ses parties la religion que l'on prétend conserver. L'autorité notamment ne saurait être définitive, si la croyance qu'elle est chargée de garder ne l'est pas elle-même. Et c'est bien ce que pensaient les modernistes. Ils étaient donc d'accord avec le protestantisme libéral, alors même qu'ils cherchaient à en corriger l'individualisme. « Nous croyons, dit fort justement à ce sujet *Christus* (4e édition p. 983, note 1), qu'on se ferait une idée plus exacte de l'esprit moderniste, si l'on disait que ses fauteurs, désespérant de la vérité dogmatique au sens traditionnel, mais très frappés du démenti sans réplique donné par toute la pensée du XIXe siècle à l'individualisme religieux des protestants, s'efforcèrent de maintenir la *psychologie* et la *sociologie* du catholicisme, en sacrifiant ce qu'il ne faut pas craindre d'appeler sa *métaphysique* ».

[1] Encore faut-il bien distinguer la présence et l'action de Dieu en nous et le *sentiment* de cette présence et de cette action. Etre attentif et fidèle aux premières telles que la foi nous les révèle, est essentiel à toute religion intérieure. Quant au sentiment, c'est un « épiphénomène », en un sens accessoire. L'Évangile ramène expressément l'amour de Dieu à l'obéissance de la volonté. Fidèles au même esprit, les maîtres de la vie spirituelle, sans faire fi des « consolations » sensibles, forment leurs disciples à s'en passer. La « nuit du sens » et même la « nuit de l'esprit », et la « foi toute nue » qui s'accommode du « silence

les maîtres de la vie spirituelle, en l'Église catholique, proposent à leurs disciples ; les saints que le catholicisme recommande à notre imitation, et beaucoup d'autres avec eux, en ont fait la réconfortante expérience. Mais un tel sentiment constitue-t-il à lui tout seul toute la religion ? C'est une autre affaire.

Remarquons d'abord que si cette perception savoureuse est exigée même à un degré minimum pour être chrétien, seule une petite minorité pourra prétendre à ce titre. Il ne faut pas se le dissimuler : si tous les hommes sont capables, avec le secours de Dieu, de s'élever à la foi, conçue comme soumission à la parole de Dieu, et à une fidélité essentielle aux commandements, très peu sont ordinairement religieux dans le sens où l'on voudrait l'exiger ici. L'expérience religieuse, entendue comme attrait continuellement ressenti vers les réalités invisibles, n'est pas le fait de la foule moyenne, laquelle n'a pas le sentiment de la présence divine, ni le goût d'aller à l'église ou de pratiquer les commandements, mais croit en Dieu et le craint, observe sa loi et l'aime, « d'un amour solide et peu démonstratif comme certains enfants turbulents et dissipés aiment leurs parents » [1].

de Dieu » marquent d'après eux non une diminution, mais une croissance de la vie intérieure. Sur la divergence qui existe à ce sujet entre le catholicisme et le christianisme individualiste issu de la Réforme, on voudra bien se reporter à notre exposé : Première Partie, chap. VI.

[1] Ces expressions sont de Tyrrell. Comme nous le remarquons plus loin, les erreurs fondamentales des modernistes ne les ont pas empêchés de soutenir et de faire valoir, parfois assez heureusement, les exigences psychologiques et sociales de la nature humaine contre les étroitesses et les illusions idéalogiques de l'individualisme protestant. C'est même cette part de vérité qui a pu d'abord séduire plusieurs de leurs admirateurs de

Il n'est pas sûr d'ailleurs que cette piété, en apparence extérieure et grossière, ne puisse s'associer à une foi très solide et prête à tout sacrifier plutôt que de renier Dieu, tandis qu'une certaine élégance d'âme et un certain raffinement de piété ne garantissent pas toujours un dévoûment effectif et profond à la loi divine. Le vrai disciple n'est pas celui qui dit : « Seigneur, Seigneur », mais celui qui fait la volonté de Dieu. Quoi qu'il en soit, l'expérience religieuse, même élémentaire, exigée des adeptes de la religion de l'esprit, ne saurait être le fait que d'une élite très peu nombreuse.

Même à ne se préoccuper que d'une morale purement humaine et dégagée de tout principe métaphysique, Auguste Comte estimait que, pour faire l'éducation de la société, maintenir indiscutées et inculquer à tous les affirmations morales communes, nécessaires à la vie sociale, une tradition, une autorité, un pouvoir spirituel sont indispensables [1].

En matière de religion tout au moins, la grande masse, incapable d'expérience intime bien significative, ou bien n'aura point de religion du tout, et c'est la conséquence logique de la conception que nous critiquons, ou bien apprendra et manifestera la foi en Dieu et le dévouement envers lui, par la soumission à l'égard d'une Eglise autorisée à parler au nom de Dieu et chargée de façonner peu à peu les âmes à une discipline morale et religieuse inspirée et garantie par l'Esprit même de Dieu.

bonne foi et leur dissimuler les erreurs essentielles du modernisme.

[1] Cf. Fidao, *Auguste Comte, le Positivisme et le Catholicisme*. Quinzaine, 16 novembre 1901.

Notre premier grief contre la religion réduite à l'expérience religieuse, — et il est grave, — c'est donc qu'elle n'est pas vraiment humaine, ne se trouvant pas adaptée aux besoins réels et à la situation véritable du plus grand nombre de nos frères.

Répond-elle mieux aux besoins de l'élite ? C'est ce que la psychologie nous oblige maintenant à contester non moins fermement. Il n'est pas vrai que le dogme, la vérité religieuse ou, si l'on veut, simplement l'idée, l'élément représentatif, ne soit dans la conscience religieuse qu'une donnée accessoire et secondaire.

Pas n'est besoin d'une psychologie raffinée pour certifier que l'homme n'est pas seulement sentiment, impression et passion, mais encore intelligence et raison. Dès lors, si la religion doit saisir en nous l'homme tout entier, pour l'élever et le transformer, elle ne saurait faire abstraction de la pensée. Une religion digne de l'être raisonnable qu'est l homme doit lui apporter des lumières sur Dieu, sur lui-même, sur sa destinée, tout aussi et même plus nécessairement que des sentiments de paix intérieure et de confiance. Et il est assez piquant que nous soyons obligés de le rappeler à des protestants ! Nous les voyions repousser absolument l'autorité afin de sauvegarder le libre épanouissement de leur raison individuelle et voici que maintenant, pour être bien sûrs de ne pas être obligés de la rappeler au secours du dogme en proie aux attaques de la raison, ils préfèrent considérer celui-ci comme accessoire et présenter comme l'essence de la vie religieuse une vie psychologique découronnée, où l'intelligence tant exaltée jadis n'a plus que le rôle modeste de servante à qui l'on s'apprête à donner son congé.

Nous accorderons volontiers que, dans la conscience religieuse, les éléments affectifs, crainte, joie, remords, paix, amour, par leur exubérance, peuvent paraître, dans certains cas et à première vue, tenir, si l'on peut dire, toute la place, et masquer au psychologue la présence de l'idée. Mais ce n'est là qu'une apparence. En réalité ces sentiments, cette crainte, cette joie, ce remords ne sont pas sans objet, ils sont rapportés, comme à leur cause ou à leur terme, à une réalité mystérieuse qui n'est autre que Dieu. Rien en effet ne différencie, au point de vue purement affectif, la crainte, la joie, l'amour profanes de la crainte, de la joie, de l'amour religieux. Ces deux sortes de sentiments sont faits, si l'on peut dire, de la même étoffe. D'où vient donc leur différence essentielle qui fait des uns des sentiments profanes, et des autres des sentiments religieux ? C'est l'idée de l'objet auquel ces sentiments sont rapportés : dans un cas, l'homme ou un être quelconque de la nature ; dans l'autre, Dieu, de quelque nom qu'on le nomme. L'idée pourra sans doute être enveloppée, [1] à demi consciente ; elle sera toujours présente et c'est elle qui donnera son caractère spécifique à la conscience religieuse.

[1] Nous n'avons garde en effet de confondre l'*idée* dont la présence est nécessaire avec la *connaissance scientifique*, ni même avec une profession de foi *explicite* de *tous* les articles du Credo.

Les distinctions entre l'idée claire et l'idée distincte, entre la connaissance vulgaire et la connaissance scientifique ne sont pas nouvelles, et elles s'appliquent exactement à la psychologie religieuse. En réclamant la présence nécessaire de l'idée, de la croyance, nous n'affirmons nullement la nécessité d'une science théologique pour assurer dans l'esprit du croyant la vitalité du sentiment religieux.

La distinction de Newman entre l'idée implicite et l'idée ex-

Bien plus, les éléments affectifs qui constituent l'expérience religieuse peuvent d'autant mieux s'épanouir et se fortifier que le dogme qui les vivifie est lui aussi plus riche et plus complexe. Historiquement, les sentiments de confiance filiale qui constituent l'attitude chrétienne de l'âme vis-à-vis de Dieu, sont nés de la croyance au Dieu Père. C'est elle qui les a suscités et entretenus. Et si cette idée, minée par la critique philosophique, s'évanouit pour faire place à une conception panthéiste, il est possible que la conscience associe encore quelque temps, au prix d'une contradiction inaperçue, les sentiments hérités d'une éducation pieuse à une doctrine qui ne peut logiquement s'accorder avec eux. Mais, peu à

plicite répond à une réalité, déjà fort bien aperçue par les maîtres scolastiques, quand ils opposaient les deux formes d'activité intellectuelle correspondant à *l'intellectus* et à la *ratio*.

Un acte intellectuel peut exister sans réflexion, sans analyse et n'en constituer pas moins une lumière, une saisie de la vérité par l'intelligence. Une idée peut même inspirer la vie et la conduite avant que l'âme en ait pris nettement conscience. Newman utilise cette donnée pour expliquer partiellement l'existence d'un développement doctrinal dans le christianisme.

Enfin, les théologiens catholiques ont toujours distingué, relativement aux articles de foi, ceux dont la connaissance est absolument indispensable de ceux dont la possession consciente est simplement obligatoire quand elle est possible. Et beaucoup d'entre eux réduisent les premiers à la croyance en un Dieu rémunérateur.

Ces principes suffisent à résoudre les difficultés que met en avant le symbolo-fidéisme pour éliminer les croyances de l'essence de la foi. Celles-ci y demeurent à titre indispensable. Mais croyance n'est pas synonyme de science théologique, ni même d'adhésion à tout le Credo. Dans le cas de l'ignorance involontaire la croyance peut se réduire à un minimum très simple, mais si simple, si direct, si condensé que soit l'acte par lequel ce minimum est saisi, c'est un acte *intellectuel* et il est essentiel.

peu, l'idée imposera son empire aux sentiments ; les fruits et les fleurs de la piété confiante se flétriront parce que la sève profonde qui vient de la croyance leur fera défaut ou sera devenue plus pauvre. Et les disciples plus logiques que les maîtres renieront comme une insincérité ces sentiments de confiance filiale témoignés à une puissance aveugle et inconsciente.

Il conviendrait de faire les mêmes réflexions au sujet des autres dogmes chrétiens. Si l'on ne se représente pas le Christ comme Dieu, si l'idée que l'on a de sa personnalité est indécise, on pourra bien quelque temps lui conserver le culte d'amour dévoué, hérité des générations chrétiennes croyantes, mais bientôt la logique reprendra ses droits, et si Jésus n'apparaît plus que comme un type exceptionnel d'humanité supérieure, s'il n'est plus qu'un modèle humain, comment son idée pourrait-elle susciter l'enthousiasme religieux ? On pourra encore le vénérer, l'admirer, goûter sa beauté morale, mais cet amour ardent qui a fait les saints et les martyrs et qui suppose le don total de soi-même intérieurement et perpétuellement renouvelé, ne saurait plus désormais vivifier la piété. On n'en viendra sans doute pas généralement ni du premier coup, comme ce pasteur allemand dont nous citions le cas, jusqu'à haïr le Christ ; mais on ne l'aimera plus ; on n'aura plus l'élan de se sacrifier pour lui [1]. Et s'il est vrai que l'amour

[1] On refusera de penser comme lui, sur les points les plus essentiels, non seulement du dogme mais de la morale évangélique. Ainsi le Dr Henson se débarrasse de la doctrine de l'indissolubilité du mariage, en déclarant que le Christ qui l'a proclamée, ne connaissait pas les conditions de la société moderne,

du Christ est, dans le christianisme traditionnel, le principe vivifiant de toute la morale, il est facile de deviner que les sentiments auxquels on tient le plus fermement, comme celui de la fraternité humaine, en seront nécessairement atteints dans leur vie profonde. S'ils ne meurent pas tout à fait, ils s'étioleront tout au moins, perdant leur vigueur, leur élan et leur efficacité. Ainsi, le dogme est si peu un élément secondaire dans les données de la conscience religieuse que l'intensité et la richesse des sentiments tendront, plus ou moins lentement mais de façon toujours sûre, à se mesurer sur la complexité et la profondeur de l'idée.

Les émotions qui composent toute la gamme de l'expérience religieuse seraient, en tous cas, menacées d'une mort certaine dans la conscience qui refuserait toute valeur objective aux croyances qui les inspirent. Si donc je suis convaincu non seulement que toute idée humaine de Dieu et de ses attributs est foncièrement inadéquate à son objet, ce que toute la théologie catholique proclame à l'envi, par l'organe de ses plus grands maîtres, mais encore qu'elle est absolument dénuée de toute valeur de représentation ; si elle est pour moi un pur symbole, relatif et provisoire, sans aucune portée objective, si en un mot elle ne m'apprend rien de Dieu, si Dieu demeure un inconnaissable absolu, comment pourrais-je logiquement continuer à m'enchanter des sentiments de confiance, de joie, de paix éprouvés dans ma vie religieuse ? Ces sentiments pourront bien subsister en moi à titre d'émotions agréables dont je jouirai en artiste et en dilettante, mais ils seront dénués de toute valeur vraiment religieuse et désormais inefficaces pour influer sur ma volonté et transformer ma vie. En ter-

mes plus simples, on ne saurait pas être religieux sans croire en Dieu, et, pour croire en Dieu, il est absolument nécessaire que nous possédions à son sujet quelque connaissance, aussi inadéquate et déficiente qu'on le voudra, mais certaine néanmoins et objectivement fondée [1]. C'est donc encore par une inconséquence que les patrons et les partisans du symbolo-fidéisme se flattent de sauver leur vie religieuse. En réalité, ils la compromettent irrémédiablement et le sentiment religieux ne survivra pas longtemps dans les esprits moins subtils et plus logiques que les leurs, à la ruine de la croyance sur laquelle, au témoignage de l'observation psychologique, il est nécessairement fondé [2].

[1] Ce besoin d'affirmations objectivement fondées sur Dieu et les réalités spirituelles, pour justifier et alimenter les sentiments religieux est très bien mis en lumière par le curieux témoignage de Lucien Puel de Lobel intitulé *Vers la Foi par l'Apostolat* (Mainage, *Les Témoins du Renouveau Catholique*, pp. 231 et suiv.). On voit comment le besoin d'agir sur les âmes conduit un esprit, d'ailleurs guidé par la grâce, à postuler, puis à affirmer la réalité objective de Dieu comme condition nécessaire de la vie spirituelle qu'il cherche à développer. C'est ainsi qu'il s'évade de l'agnosticisme.

[2] Nous ne prétendons au surplus fixer pour aucun individu, ni même pour aucun groupe ou pour aucun pays, le délai au terme duquel l'agnosticisme dogmatique ou ce qui revient au même le symbolo-fidéisme entraîne fatalement la mort de tout sentiment religieux. La vie réelle comporte des inconséquences qui peuvent se prolonger. L'anglicanisme en offre bien des exemples. Au début de la grande guerre, en France, on a vu des tenants convaincus de l'antimilitarisme et de l'internationalisme, en dépit de leurs idées, suivre généreusement les inspirations du sentiment patriotique. Et le pragmatisme lui-même n'est-il pas l'inconséquence érigée en système, s'il est vrai que, pour apprécier la valeur pratique d'une doctrine qu'il s'était d'abord défendu de juger spéculativement, il a subrepticement recours à quelque critère de vérité ? Pourtant la conscience religieuse ne saurait demeurer toujours en état d'équilibre instable ; le désaccord entre l'idée et le sentiment ne peut pas se perpétuer indéfiniment. Ou bien le sentiment ravivera la croyance à la valeur

C'est une illusion de penser que la croyance, à défaut de valeur et de fondement objectifs, pourra s'établir solidement et exclusivement sur l'expérience intime. Qu'on lise le livre de W. James sur *l'expérience religieuse*. De cette vaste enquête psychologique, deux conclusions se dégagent avec force. Au nom de la seule expérience, nous ne pouvons rien savoir de certain sur Dieu, si ce n'est qu'il existe « un plus grand que nous » ; nous ne pouvons pas même, au dire du psychologue américain, dégager avec certitude la notion de l'unité divine de la somme immense d'expériences religieuses qu'il a pris soin d'enregistrer. Et toutes les fois que de cette infinie variété d'expériences on voudrait conclure à des croyances définies, on se heurte à la contradiction. C'est que chacun, de façon plus ou moins consciente et avouée, organise son expérience religieuse et l'interprète selon les croyances qu'il tient d'une autre source, et dès lors chacun retrouve son dogme dans son expérience parce qu'il a commencé par l'y mettre [1].

de l'idée, ou bien la négation doctrinale finira par avoir raison du sentiment. La nature de l'homme l'exige ainsi, et Newman n'avait pas eu besoin d'assister à l'éclosion du symbolo-fidéisme pour écrire avec force : « ... La religion à l'état de pur sentiment est, à mes yeux, un rêve et une dérision. Comme il ne saurait y avoir d'affection filiale sans le fait d'un père, ainsi il ne saurait y avoir de dévotion sans le fait d'un être suprême ». *Histoire de mes opinions religieuses*, p. 81.

[1] Et dans cette interprétation, l'Esprit-Saint, de qui on se réclame, est souvent, comme on l'a dit, « bien maltraité ».

Les prétendues expériences du divin aboutissent parfois aux affirmations les plus grotesques : « Dieu sera censé dire au cœur de ses privilégiés tantôt qu'il est une personne, tantôt qu'il est l'univers,... à Fox il ordonne d'enfoncer son chapeau sur sa tête une fois pour toutes et de ne l'enlever plus à personne, à d'autres il révélera que la pipe est une idole, etc., etc. ». Voir

C'est pourquoi l'Eglise Catholique, dont l'attitude se trouve ainsi confirmée par les conclusions de la psychologie religieuse, pour juger de l'origine divine des révélations privées dont peuvent être favorisés ses enfants cherche toujours son critérium définitif, en dehors des données subjectives de la conscience du voyant, et le trouve dans l'accord de ces données avec le dogme, objet de la Révélation publique. Et, quand il s'agit, pour le croyant, de justifier en raison son adhésion à la Révélation publique elle-même, l'Eglise, sans méconnaître l'efficacité et la nécessité subjective des illuminations intérieures, l'invite à chercher ses raisons de croire dans des faits historiques suscep-

Baudin, *l'Expérience religieuse*, Revue Catholique des Eglises, t. III, p. 86.

Il est bien clair que ce bloc de « révélations » n'est pas attribuable tel quel à l'Esprit-Saint, et pourtant chacun des intéressés est convaincu de la vérité de sa révélation particulière.

Sous d'autres formes l'inspiration individuelle sans contrôle entraîne ce que l'on appelle une « débauche d'émotionalisme ». On l'a noté dans l'histoire des réveils protestants, où la conversion entraîne nécessairement un effort pour « sentir Dieu ».

« Evan Roberts ne veut pas que celui qui se lève pour prier (en public) sache ce qu'il va dire ; s'il le sait ce n'est plus de la prière, car la prière est l'effusion des aspirations du cœur ». (Bois, *Le réveil au pays de Galles*, Toulouse, 1905, p. 237).

Les mouvements violents et désordonnés que cause parfois « la grâce » ne sont pas sans occasionner dans les temples des dégâts matériels appréciables. A Longhor, patrie du leader Evan Roberts, ils s'élèvent à 1500 francs et le pasteur mécontent démissionne. (Bois, ouvr. cit, p. 572).

Enfin ces réveils développent les cas de folie dans une proportion impressionnante. (Bois, p. 575. sq.) voir art. *Expérience religieuse* dans Dictionnaire Apologétique, col. 1852.

Ces quelques faits suffisent à juger la prétention de l'expérience religieuse toute seule à gouverner le domaine des croyances, et par ailleurs ces observations sont à dédier à ceux qui trouvent que les sacrements catholiques matérialisent trop la vie spirituelle.

tibles de fournir une preuve de l'intervention divine objectivement saisissable et valable pour tous les esprits.

De telles conclusions ne nous amènent pas du tout par ailleurs à méconnaître que les données subjectives de la vie religieuse improprement décorées du nom d'expérience religieuse, que le sentiment de la présence de Dieu, par exemple, puissent jouer un rôle bienfaisant et très actif pour réveiller en nous les idées de la foi qui sommeillaient peut être dans une demi-conscience, pour nous faire goûter le prix de convictions qui tendaient à passer en nous à l'état de croyances mortes et inefficaces. Nous sommes ainsi amenés, suivant le mot de Newman, à « réaliser » notre Credo, à le prendre au sérieux, à en pénétrer notre vie tout entière. Il reste acquis toutefois, en vertu des lois constitutives de notre esprit, que c'est la croyance qui fonde et juge l'expérience religieuse, non les sentiments qui fondent et jugent le dogme. Il est donc illusoire de chercher le salut de la religion dans la substitution de l'expérience religieuse à la foi, considérée comme une acceptation de la Révélation divine, et l'usage même de ce mot d'expérience religieuse renferme une équivoque qu'il convient de dissiper.

Quand les sciences positives emploient le mot d'expérience, il s'agit toujours d'enregistrer des données sensibles qui sont susceptibles d'observation directe pour nos sens. Je combine en proportions convenables de l'hydrogène et de l'oxygène et j'obtiens de l'eau. En dehors de toute conception philosophique, sur la matière, je me trouve en présence de données concrètes qui sont l'objet de la part de mes sens, du moins à l'aide d'instruments appropriés, d'une perception ob-

jective ; je puis voir et toucher. Or il n'en saurait être de même quand il s'agit de nos relations mystérieuses avec l'Être inaccessible qu'est Dieu. Dieu est Esprit, il ne tombe pas sous les sens. Bien plus, son action mystérieuse s'exerçant sur notre intelligence et notre volonté et se mêlant à notre vie, pour l'orienter et l'élever, demeure bien souvent anonyme et ne se révèle pas directement à la conscience. Les règles du discernement des esprits, traditionnelles chez ceux-là mêmes qui croient le plus fortement à l'opération de la grâce dans les âmes, prouvent qu'il n'est pas toujours aisé de démêler l'apport divin, au milieu de toutes les données que le sujet peut inconsciemment tirer de son propre fonds ou qui seraient dues à d'autres influences.

En somme, ni Dieu, ni la grâce divine ne sont, normalement, l'objet d'une constatation directe qui se suffirait pleinement à elle-même [1].

Les théoriciens de la religion de l'esprit, en faisant du dogme un élément secondaire de la vie religieuse, en substituant l'expérience à la foi, pensent délivrer les consciences de l'intervention tyrannique d'une autorité que l'histoire a montrée nécessaire à la conservation de la doctrine révélée ; ils pensent mettre ainsi les âmes de bonne volonté en possession directe du Dieu dont une Eglise jalouse leur

[1] Même dans la connaissance mystique, que, volontiers, les maîtres les plus sûrs qualifient d'expérimentale, pour l'opposer à la connaissance religieuse commune, si l'on s'en tient au seul fait de la *contemplation*, sans s'arrêter aux illuminations qui peuvent l'accompagner, mais ne la constituent pas essentiellement, il semble bien que « l'expérience » toute seule ne suffise pas à imposer des doctrines bien déterminées. Et c'est la croyance au contraire qui sert à interpréter l'expérience.

déroberait la vue. En réalité, nous venons de le voir, ils n'aboutissent qu'à priver l'immense majorité des hommes, incapables de découvrir Dieu dans leur conscience, d'une tutelle indispensable sans laquelle il n'y aurait point pour eux de vie religieuse. Et quant aux âmes susceptibles de s'élever à une perception personnelle du sentiment religieux, ils les privent non seulement du surcroît de lumière que la conscience chrétienne trouve dans la foi aux mystères inaccessibles à la raison et à l'expérience, mais encore de la croyance ferme et certaine en un Dieu personnel, et dès lors la vie spirituelle est condamnée à s'éteindre. Ils rabaissent les consciences en refusant de reconnaître à l'intelligence le rôle qui lui revient dans la genèse et l'entretien des sentiments. En supprimant le contrôle du dogme et de l'autorité, ils pervertissent la notion de la foi. Celle-ci n'est plus l'hommage rendu par notre esprit à la souveraine vérité, et devient une sorte de dilettantisme, qui cesse d'être vraiment religieux ; ou bien, la porte est ouverte aux illusions de l'illuminisme. Cette dernière conséquence est attestée par l'histoire de toutes les sectes mystiques affranchies du contrôle d'une tradition et de l'autorité, et par les inspirations extravagantes et contradictoires que prêtent à l'Esprit de Dieu tels sujets sur lesquels a porté l'enquête de William James.

III

La phobie de l'autorité a amené logiquement le christianisme individualiste à méconnaître la place réelle du dogme dans la religion et à refuser à l'in-

telligence la part de choix qui lui revient légitimement dans l'activité spirituelle de l'homme. Ce n'est pas la seule mutilation que la religion de l'esprit impose au déploiement normal de la vie psychologique du croyant.

Le protestantisme primitif avait déjà réduit le plus possible le culte extérieur et la place des rites dans la religion. Le culte de la Sainte Vierge et des saints, les solennités de la liturgie avaient été supprimés comme contraires à l'Evangile. Cependant on gardait encore les deux rites du baptême et de la cène institués par le Christ, en les dépouillant d'ailleurs de tous les développements accessoires du culte dont ils s'étaient accrus dans la tradition catholique. Le sacerdoce devenu inutile et déclaré oppresseur était sinon partout entièrement aboli, du moins amoindri dans ses prérogatives et ses fonctions. De même toutes les pratiques de l'ascétisme chrétien codifiées et rendues obligatoires par l'Eglise, telles que le jeûne et l'abstinence, furent rejetées. Et voici que les adeptes du protestantisme nouveau ne gardent même plus les rites jugés essentiels par les premiers réformateurs. Ils ne veulent plus du baptême et de la cène ; ils les suppriment toutes les fois qu'ils en sont maîtres. Et nous avons entendu M. Harnack proclamer que d'avoir créé une religion sans rites et sans prêtres est un des plus beaux titres de gloire du protestantisme.

En somme, c'est à la négation systématique de toute la religion extérieure qu'aboutit la « religion de l'esprit ».

Or, une telle négation, bien loin de favoriser, comme on le prétend, la religion intérieure, tend au contraire à la dessécher et à la tarir. On est quelque

peu honteux d'avoir à rappeler les prophètes de la religion nouvelle au respect de la condition terrestre de l'homme. C'est le cas de redire le mot de Pascal : « L'homme n'est ni ange, ni bête, et qui veut faire l'ange fait la bête ».

L'homme n'est pas un pur esprit, et dès lors son culte, pour s'adapter à sa nature, ne saurait être purement spirituel. La chair doit y être associée à l'esprit. L'hommage de notre obéissance envers Dieu et de notre dévouement au Christ doit se traduire en gestes visibles et l'intention religieuse qui doit vivifier toute notre vie, pour la rendre agréable à Dieu, doit s'exprimer dans le corps d'une action où les sens ont leur part.

Il y va de la vie même du sentiment. Dans l'activité psychologique, celui-ci est comme la phase intermédiaire, l'entre-deux entre l'idée et l'action, et de même qu'il a besoin pour s'entretenir d'une idée qui lui donne sa signification, il réclame un acte qui vienne à la fois l'exprimer et le fortifier en l'incarnant dans quelque réalité matérielle. C'est une observation banale que l'amour humain, s'il est réel et vivant, tend inévitablement à s'exprimer au dehors. Loin de l'épuiser, cette expression accroit son intensité. Notre constitution psychologique exige qu'il en soit de même de l'amour que nous portons à Dieu. Faut-il rappeler le rôle très important, mis de nos jours en une plus vive lumière, de l'inconscient ou du subconscient dans la vie d'esprit ? Il est avéré que toute cette réserve d'images, de souvenirs, d'appétits, voilés à la lumière de la conscience distincte, et qui constituent la portion la plus riche de notre avoir spirituel, se trouve très efficacement entretenue et renouvelée par nos ac-

tes, par nos pratiques extérieures, alors même qu'il s'y mêlerait, par suite de la faiblesse humaine, un peu de routine chez tous, et même, chez quelques-uns, des abus que l'Eglise catholique est d'ailleurs la première à combattre.

Il est donc certain qu'en détruisant absolument les manifestations extérieures de la vie catholique, le protestantisme et son aboutissement logique, la « religion de l'esprit », bien loin de rendre plus facile à l'homme le culte en esprit et en vérité, le tarissent au contraire dans l'une des sources de sa vitalité. « Les critiques protestants, — dit fort justement un auteur qui ne saurait malheureusement plus être suspect d'aveugle attachement à l'Eglise, — lorsqu'ils s'étonnent que l'esprit chrétien se rencontre encore dans le catholicisme malgré l'Eglise, la foi malgré le dogme, la vraie piété malgré la multiplication des pratiques extérieures, prennent pour des obstacles les garanties réelles et les conditions normales des biens que l'Evangile, devenu religion, a donnés au monde, et que leurs spéculations sur la pure essence du christianisme sont impuissantes à lui procurer » [1]. Nous en appelons

[1] Loisy, *l'Evangile et l'Eglise*, pp. 232-233. Au milieu des graves erreurs qui l'ont fait justement condamner, ce livre contient quelques aveux utiles sur la nécessité humaine de la religion extérieure, de l'Eglise visible et de l'autorité. Ces idées, d'ailleurs traditionnelles, l'apologiste catholique les rappelle à bon droit, en les dépouillant de toute interprétation naturaliste. Il y aurait en effet une erreur grossière à fonder, par exemple, la légitimité des sacrements non sur la volonté de Dieu et l'institution du Christ qui seules peuvent garantir l'efficacité surnaturelle que leur attribue la doctrine catholique, mais uniquement sur les exigences de la nature humaine en rejetant par ailleurs leur institution divine, et c'est cette erreur que commet M. Loisy. Mais c'est tout autre chose, — l'institution divine et l'efficacité surnaturelle étant sauves, — de

donc des théoriciens de la religion de l'esprit aux exigences authentiques de la nature humaine.

Le témoignage de la conscience chrétienne nous permet d'affirmer davantage encore. D'une part l'âme religieuse et chrétienne aspire non seulement à s'offrir la satisfaction illusoire d'émotions religieuses purement subjectives, mais encore à entrer en un commerce réel d'amitié et d'intimité avec Dieu ; d'autre part, nous l'avons vu, l'expérience religieuse n'offre pas, normalement du moins, en elle-même et à elle seule, la garantie d'une communion pure et authentique à la vie divine. Or, le même besoin intérieur de certitude qui aboutissait à chercher dans le dogme le contrôle de l'expérience et, dans la Révélation gardée par l'Eglise, la source divinement pure du dogme, tendra, dans le domaine de la religion extérieure et du culte, à demander au rite divinement institué et fidèlement conservé une rencontre avec Dieu dont l'authenticité sera garantie non par le témoignage, toujours équivoque en l'espèce, des sens ou de la conscience mais par l'attestation infaillible d'une institution et d'une efficacité divines.

Et l'existence d'une telle aspiration vers le rite sacramentel n'est pas, de notre part, pure hypothèse d'apologiste. Nous assistons au contraire en diverses Eglises

montrer que sous cet aspect comme sous beaucoup d'autres la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne, et que le régime de vie surnaturelle réalisé par le catholicisme répond aux conditions psychologiques et sociales de l'humanité réelle. — Raisonner ainsi c'est écarter l'individualisme protestant — ce qui est l'objet propre de ce chapitre — et pour les âmes de nos frères séparés que travaillent l'aspiration à une vie spirituelle plus riche et le désir de l'union entre chrétiens, c'est rendre plus aisé le retour vers le catholicisme.

non-catholiques à la renaissance, sous l'effort de la piété chrétienne suivant jusqu'au bout la logique de ses aspirations, de tout le culte catholique y compris l'idée, sinon la réalité, du sacrement efficace et de la présence eucharistique du Christ [1].

A peine est-il besoin d'ajouter que le culte ainsi compris ne saurait être individuel, il est nécessairement le culte de la communauté chrétienne et il requiert, de toute évidence, un sacerdoce divinement institué et délégué [2].

Ce n'est donc pas en adversaires de la piété intime et du culte en esprit, c'est au contraire au nom des aspirations qui en sont l'âme, que nous nous inscrivons en faux contre une conception du christianisme qui ne pourrait se réaliser pleinement qu'en méconnaissant à tel point les exigences les plus manifestes de la nature humaine et de la conscience religieuse et en compromettant irrémédiablement ce qu'elle prétendait sauver.

[1] Thureau-Dangin, *la Renaissance catholique en Angleterre*, tome III ; voir encore tout ce que nous disons nous-mêmes du Ritualisme dans le chapitre VII de la Ire Partie et le chap. IV de la IIe.

[2] Il est non moins intéressant de constater qu'en Allemagne aussi les protestants en reviennent, à cette heure, à une plus exacte appréciation des besoins de l'homme et des réalités chrétiennes. A Berlin, le 9 octobre 1918, a été fondée « l'union de la Haute-Eglise » qui se propose nettement de « réformer la Réforme » et de catholiciser « le luthéranisme ». Sans doute on reste encore loin de Rome, tout comme le mouvement d'Oxford à ses débuts. Mais par delà l'œuvre de négation et de mutilation du Christianisme traditionnel postérieure au Concile de Trente, on cherche à retrouver chez les premiers réformateurs tout ce qu'ils gardaient de la foi ancienne. On professe la foi à une Eglise visible, indépendante du pouvoir séculier, à l'organisation épiscopale. Et quant au culte extérieur, il faut, dit-

Il nous reste à formuler une dernière critique qui se rattache d'ailleurs très étroitement aux précédentes. La religion de l'esprit méconnaît en théorie — car la pratique donne ici un démenti formel à l'irréalisable théorie — la nature sociale de l'être humain, non moins que le sens de l'union essentiel au christianisme.

Nous savons assez que dans l'ordre de la vie naturelle, dans la sphère de son activité physique, dans celle de son activité intellectuelle ou morale, l'homme ne peut vivre et se développer sans le concours de la société. Il est essentiellement un être éduqué. Essayons-nous à démêler dans notre avoir matériel ou dans notre culture la part qui revient à nos parents, à notre milieu, à la société, et celle qui est le fruit de de notre propre effort. Nous serons contraints de reconnaître que la plus grande partie des biens dont nous jouissons nous vient de la société dans laquelle nous sommes nés et nous avons grandi. Sans son secours, notre action et notre réflexion personnelles, si développées qu'on les suppose, eussent été presque entièrement réduites à l'impuissance et à la stérilité.

La vie religieuse, en élevant et en transfigurant l'homme, ne change pas sa nature, et doit au contraire s'adapter à sa constitution. C'est pourquoi nous sommes nécessairement, en religion, comme en tout le

on, insister sur le caractère *objectif* des sacrements et développer la liturgie. Il faut réformer la participation à la Cène, rétablir l'usage de la confession privée facultative, développer les visites à l'église, la *vie monastique*, composer un *bréviaire* pour les chrétiens évangéliques. Sur ce programme de la Haute Eglise allemande, voir P. Charles, S. J., *Un essai de luthéranisme catholique*, dans la Nouvelle Revue théologique, février 1923, p. 74.

reste, des êtres éduqués. C'est par l'intermédiaire de la société, famille et Eglise, que nous avons normalement accès à la société divine. Cette exigence de nature se trouve d'ailleurs en parfaite conformité avec l'esprit chrétien dont nul ne conteste qu'il est un esprit de fraternité en Dieu et dans le Christ. L'amour de Dieu ne saurait exister chez le chrétien authentique sans être accompagné de l'amour effectif du prochain. S'unir et s'unir visiblement à ses frères, pour constituer le « corps du Christ » dont parle saint Paul, n'est donc pas seulement, à le bien prendre, un moyen ou une condition de vie chrétienne, c'en est déjà une première réalisation qui ne se présente pas comme facultative.

Or, toute société requiert une autorité chargée d'en sauvegarder l'existence et d'en procurer le bien-être. Et si cette autorité vient à être méconnue ou même détruite, l'anarchie ne tarde pas à produire dans la vie sociale les plus graves désordres quand elle n'entraîne pas la ruine définitive. Il en doit être de même dans la société religieuse.

Il est vrai que les théoriciens de la religion de l'esprit admettraient volontiers, même en principe, la nécessité de la société et de l'autorité religieuses, pourvu que leur tutelle soit toute provisoire et cesse de s'exercer, dès que le croyant, devenu majeur, a définitivement orienté son esprit vers Dieu et contracté avec lui une alliance intime. Ce qu'ils rejettent c'est l'autorité définitive.

Nous avons déjà eu l'occasion, en faisant la critique de l'othodoxie protestante, de constater, qu'en fait, une autorité comme celle du protestantisme est impuissante à sauvegarder même les articles essentiels du

Credo chrétien, toutes les fois que, cessant d'être pratiquement indiscutée et définitive, elle doit renoncer à être effectivement écoutée. La même critique contre la conception d'une autorité simplement provisoire est valable aussi à l'égard des modernes partisans de la religion de l'esprit.

Qui fera la distinction entre les majeurs et les mineurs ? Et si chacun se décerne à lui-même un brevet de majorité spirituelle, où trouver, et pour les individus et pour la société religieuse sur laquelle ils réagissent inévitablement, la sauvegarde contre les illusions d'un illuminisme extravagant ou encore le remède contre l'incrédulité, conséquence nécessaire du développement de l'esprit critique chez ceux dont le tempérament, à défaut de bien d'autres causes, condamne l'expérience religieuse à une lamentable indigence ?

Qui osera d'ailleurs se déclarer majeur et refuser délibérément de soumettre son expérience religieuse à tout contrôle extérieur, s'il garde le sens du mystère inaccessible de la vie divine et de l'inaliénable indépendance de Dieu, au moment même où Il se livre le plus libéralement à l'homme, dans la communication de son Esprit ? Oublierait-on que, pour être dignes d'entendre la parole divine, nous devons tous devenir comme des enfants, selon la parole de Jésus ? Osons dire que la prétention hautement affirmée de repousser toute autorité dans le jugement à porter sur sa propre expérience religieuse, implique une attitude de suffisante présomption radicalement contraire non seulement à l'esprit chrétien, mais à tout esprit religieux. Car l'homme religieux ressent d'autant plus vivement la distance infinie qui le sépare de Dieu, qu'il est plus avancé dans la connaissance divine, et

redoute par-dessus tout de s'ériger lui-même en Dieu et de prendre pour des inspirations divines ces illusions subjectives dont les révélations des plus grands mystiques ne sont pas nécessairement exemptes [1].

Objecterait-on que soumettre ainsi la vie intérieure au contrôle de la tradition spirituelle de l'Eglise c'est substituer à la dépendance divine ou théonomie, une dépendance humaine ou hétéronomie contraire à l'autonomie de la conscience? Avec les mystiques et les saints catholiques, nous avons déjà répondu à cette difficulté [2]. En se soumettant à l'Eglise et à sa doctrine, c'est à Dieu lui-même qu'ils entendent obéir.

Et, même sans partager leur foi à la mission divine

[1] Foerster a très bien exprimé le pourquoi de cette humilité que commande la vraie foi : « La sagesse suprême ne s'entend pas aussi facilement que la sagesse des rues. Elle ne saurait d'ailleurs nous élever, s'il nous était donné de la comprendre sans effort... Celui qui veut sérieusement entrer à l'école de la vérité religieuse doit commencer par reconnaître que la sagesse divine n'est jamais un écho de nos propres et incomplètes pensées. Bien plutôt, elle contredit à toutes nos habitudes de pensée, bouleverse nos illusions et les manies de notre égoïsme, renverse les tables des changeurs, rejette la sagesse des lettrés et glorifie la candeur de l'enfant ». « *Ce n'est pas moi qui dois juger la tradition divine, c'est par elle que je dois me laisser juger à nouveau* ; ici est la véritable émancipation, et le service qu'une ferme autorité objective rendra à la vie personnelle ». Foerster, *Autorité et liberté*, traduction française (Edwin Frenkfurter, éditeur, Lausanne), p. 62-63, cité par la *Nouvelle Journée*, 10 mars 1923, p. 176-177.

C'est à des considérations analogues qu'obéissait le converti de Ruville, en publiant sous le titre de *La marque du véritable anneau*, un volume où il établit que l'humilité est la marque de la vraie religion ; telle est pour lui, historiquement, la marque du christianisme et aussi la marque du catholicisme. Voir de Ruville, *Das Zeichen des echten Ringes*, Berlin, Wolther 1910, et encore, *Retour à la Sainte Eglise*, Introduction de G. Goyau, Paris, Beauchesne, 1911, p. XX-XXII.

[2] Dans le chapitre précédent.

de l'Église, il est aisé de comprendre, à un point de vue purement rationnel, pourquoi le contrôle de la Tradition les délivre au lieu de les réduire en servitude. En subordonnant leur esprit individuel, forcément étroit et borné, jusque dans son intelligence des dons divins, à l'expérience spirituelle de la chrétienté universelle, ils ont toute chance de se dégager des servitudes que l'égoïsme et l'amour-propre font peser sur les manifestations les plus hautes de l'activité individuelle.

En somme, nous nous accordons avec les théoriciens du protestantisme libéral pour proclamer que le culte en esprit rendu à Dieu dans le secret de la conscience est bien, en chaque individu, l'âme de la religion. Contre eux, nous affirmons qu'il ne peut se passer d'une vérité objective et certaine où il puise ses inspirations et son contrôle, qu'il ne peut se développer sans le secours de la religion extérieure, et que l'initiation à la piété intime est l'œuvre de la société religieuse, de l'Eglise. Or le dogme, le culte extérieur et l'Eglise, éléments indispensables de toute religion vivante, réclament également l'autorité sous forme de magistère et de sacerdoce. L'autorité, bien loin de dominer les âmes pour les asservir, n'a d'autre raison d'être et finalement d'autre résultat que de les délivrer de la servitude du sens propre pour les faire passer au service de Dieu.

*
* *

Nous voici maintenant en mesure de porter sur la règle de foi individualiste un jugement d'ensemble.

Pour être tout à fait équitables, nous n'aurons garde de méconnaître la grandeur de l'effort personnel que le christianisme individualiste réclame de ses adeptes, en exigeant de chacun qu'il reconstruise par son propre labeur le christianisme et la religion. Et s'il n'est pas douteux que le but proposé ainsi à l'individu demeure inaccessible à ses atteintes, l'appel à l'effort individuel n'a pas été sans efficacité et sans bienfaisance. Si le Credo a été mutilé, du moins la conviction personnelle a pris un accent de sincérité profonde à l'endroit des croyances qui ont été sauvées du naufrage. L'étude approfondie de l'Ecriture, de l'Evangile a été l'occasion pour les âmes religieuses d'un contact personnel avec le Christ, dont gardent la religieuse empreinte ceux-là mêmes qui ne savent plus que penser de la divine personnalité du Sauveur. Enfin, l'habituel recours au tribunal de la conscience a rendu les âmes délicates attentives à la voix du Maître intérieur et généreuses dans la collaboration réclamée par Lui à l'avènement du règne de Dieu.

L'effort personnel de la recherche, s'il peut avoir d'heureux effets, ne va pas non plus sans de notables inconvénients pour les consciences. N'a-t-il jamais engendré la présomption orgueilleuse du rationalisme qui prétend ramener la sagesse divine « dans les limites de la raison », ou le découragement d'un piétisme qui se réfugie dans une foi aveugle? N'a-t-il jamais eu pour effet d'entraîner un certain dilettantisme qui fait courir à l'esprit, à force de se complaire dans l'ingéniosité de ses propres finesses, le risque de perdre de vue la vérité qu'il est censé poursuivre? N'a-t-il jamais eu pour conséquence la suffisance naïve d'une conscience qui, pour ne s'être pas mise à l'école de la

Tradition, s'imagine avoir fait d'admirables découvertes de psychologie religieuse, alors qu'elle répète sans s'en douter quelqu'une des vérités élémentaires, objet de l'enseignement unanime des docteurs de la vie spirituelle ? Mais la question n'est pas de juger le protestantisme comme règle de foi sur les résultats secondaires et accidentels dépendant de l'usage plus ou moins judicieux ou généreux que les individus font de leur liberté. Il convient de l'apprécier objectivement, sur les résultats généraux et définitifs liés nécessairement à sa structure, et par rapport à sa prétention de permettre aux âmes, en supprimant l'autorité, un accès plus facile auprès de Dieu et du Christ.

Or, à ce point de vue, le protestantisme a manqué à la mission qu'il s'était donnée, parce que la tâche imposée par lui à l'individu est au-dessus des forces humaines. L'immense majorité, pour ne pas dire la presque unanimité, des croyants, n'a ni le temps, ni les ressources intellectuelles ou morales nécessaires pour réussir dans l'œuvre gigantesque de reconstruction personnelle du christianisme, ou même simplement pour l'entreprendre.

Quant à l'élite qui l'a tentée, elle y a échoué. Le résultat le plus net du protestantisme a été manifestement la dissolution du christianisme traditionnel. Il aboutit à une religion qui, pour abandonner sans retour les mystères qui sont l'âme de la foi chrétienne, ne se montre pas même capable de répondre aux exigences les plus certaines de la raison et de la nature humaine. L'individualisme, comme forme de christianisme, a donc fait faillite.

On peut retenir l'âme de vérité qu'il contient, à savoir l'appel à l'activité individuelle de la raison et

de la volonté pour s'approprier par l'effort personnel la vérité et la vie religieuse apportées par le Christ. Mais, nous l'avons vu, en dépit des préjugés de nos frères séparés ou même des routines paresseuses de certains enfants de l'Eglise catholique, l'autorité, la Tradition, le dogme, l'Eglise sont parfaitement conciliables avec l'initiative et le plein épanouissement des activités individuelles dans l'ordre religieux. Bien plus, ils ont pour effet de les susciter, de les encourager, de les orienter plus sûrement vers Dieu. Il faut donc délibérément s'adresser, pour aller à Dieu et trouver le Christ, à une Eglise qui réclamera hardiment notre soumission, parce qu'elle aura conscience de sa mission divine et des titres surhumains qui en garantissent l'authenticité [1].

[1] C'est la conclusion à laquelle parvenait, avant même d'être devenu catholique, le récent converti anglais Chesterton. Je crois à l'Eglise, dit-il, « parce qu'elle est pour moi un maître vivant et non un maître mort ». J'y crois comme un enfant « croit son père, parce qu'il a expérimenté que son père est une source vivante d'enseignements de fait, un être qui réellement en sait plus long que lui, un être qui lui dira la vérité demain comme aujourd'hui ». J'accepte « la religion, et non pas seulement les vérités fragmentaires et laïques que je pourrais tirer d'elle... parce que cette chose là ne m'a pas seulement enseigné telle vérité, mais s'est révélée elle-même comme chose qui dit la vérité ». Cité par G. S., *Un apologiste : G. K. Chesterton*, Revue Pratique d'apologétique, 15 avril 1921, p. 100.

CHAPITRE III

—

LA MISSION DIVINE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

I. — La Perfection et l'autorité de sa réponse au problème de la destinée

La fidélité au dogme chrétien, aussi bien que le simple sens religieux et le respect des exigences de la nature humaine, conduisent à écarter le christianisme individualiste. Ils invitent à se tourner vers une Eglise, au sens propre du mot, vers une autorité assez ferme pour préserver de la dissolution, — fruit naturel du libre examen, — non seulement le christianisme des quinze premiers siècles chrétiens, mais aussi les éléments qu'en gardent encore, en dépit de leurs négations croissantes, nos frères séparés, les protestants de toute nuance.

La seule autorité devant laquelle nous puissions légitimement incliner notre esprit pour admettre sur sa parole des dogmes qui échappent à un contrôle direct ou du moins exclusif de la raison, pour soumettre à sa direction notre vie tout entière, depuis nos secrètes

intentions jusqu'aux détails les plus infimes de notre action, ne peut être que l'autorité même de Dieu. C'est donc seulement au nom d'une mission divine dûment établie qu'une Église pourra réclamer à bon droit l'assentiment de notre intelligence et l'obéissance de notre volonté. Le problème qui se pose consiste donc à vérifier le bien fondé des prétentions du catholicisme à se réclamer d'une délégation divine.

Le présent chapitre a pour objet : I, de caractériser la nature spéciale de cette vérification préalable exigée de notre raison ; II, d'examiner un premier motif de croire à l'Eglise catholique, motif tiré de la maîtrise dont elle est seule douée, parmi les diverses Eglises chrétiennes, pour garder et présenter aux hommes le message divin du Christ.

I

Il s'agit de saisir dans la constitution, la vie et l'influence d'une société ecclésiastique, en toute hypothèse composée d'hommes dont les faits et gestes la rendent visible et permettent de la distinguer du reste de l'humanité, la trace manifeste d'une intention et d'une assistance plus qu'humaines, indice certain de la présence et de l'action divines.

Les deux actes de connaissance, — celui par lequel, me fondant sur les perceptions de mes sens, je reconnais l'existence et les caractères de cette société religieuse qui s'appelle l'Eglise catholique, et celui par lequel, en observant les diverses manifestations humaines de son activité, j'y discerne la présence et l'action d'une intelligence et d'une puissance surhumai-

nes, — doivent être soigneusement distingués. Bien que, s'appelant l'un l'autre, ils soient étroitement associés la plupart du temps dans l'esprit du croyant, ils exigent toutefois, de la part de l'observateur, des dispositions d'âme, mettent en branle des activités spirituelles et appartiennent à des types de certitude d'espèces fort différentes [1].

Qu'on soit religieux, indifférent ou athée, il suffit d'avoir des yeux pour constater à la manière d'un fait, objet d'observation sensible et directe et d'une certitude physique, que l'Église catholique existe et vit parmi nous et qu'elle possède certains caractères distinctifs. Et sur cette donnée, il ne saurait y avoir aucune divergence d'appréciation. Tout au contraire, il est évident que parmi ceux qui constatent ainsi unanimement le fait de l'Église catholique, tous ne sont pas d'accord touchant ses prétentions à une mission divine. Tandis que les uns admettent l'authenticité de cette mission, d'autres la nient catégoriquement, la révoquent en doute ou se désintéressent de la question [2].

[1] Ces remarques préalables sur les caractères propres de la certitude relative à la mission divine de l'Église ne sont pas exlusivement applicables à l'étude de l'Eglise ; elles seraient à leur place dans l'examen de n'importe quel motif de crédibilité et conviendraient tout aussi bien à l'étude de la mission divine du Christ, ou de la transcendance du monothéisme israélite et de l'attente messianique. Elles constituent une introduction indispensable à toute recherche apologétique. Si l'on a cru bon, malgré leur caractère général, de les rappeler au cours d'une étude particulière, c'est qu'il est indispensable de ne jamais les perdre de vue pour apprécier avec justesse la valeur de preuves dont l'efficacité convaincante ne dépend pas uniquement de leur solidité objective.

[2] « Autre chose aussi est la représentation des arguments, autre chose, la perception de la connexion, la synthèse... Il se

C'est donc que, pour apercevoir et discerner la présence et l'action divines à travers les faits et gestes

peut qu'il n'y ait rien de nouveau comme présentation d'arguments, comme *objet* à connaître. Mais la nouveauté sera du côté du *sujet* qui verra clairement là où auparavant il n'avait ni la pleine lumière, ni la pleine certitude. C'est le *sujet* qui est intérieurement changé : auparavant il n'était pas accordé au surnaturel, il n'était pas *au point*, il s'y met librement par sa coopération à la grâce ; suivant le mot de saint Jean, Dieu lui donne une nouvelle « intelligence », un nouveau pouvoir de discernement et d'interprétation du réel, qui le rend susceptible des vérités proposées... »

Tous les théologiens ne suivent pas l'auteur des précédentes lignes dans l'opinion qui lui fait attribuer à la grâce cette nouvelle puissance de synthèse, d'interprétation. Mais, en toute hypothèse, au point de vue de l'observation psychologique, il reste légitime et nécessaire de distinguer soigneusement, dans l'intelligence des raisons de croire, deux étapes : premièrement la perception toute matérielle des raisons alléguées, (par exemple, les signes par où se manifeste l'unité de l'Eglise, ou sa sainteté), et secondement, l'interprétation qui s'impose avec certitude : il y a un principe divin d'unité dans l'Église ; ou bien, la présence de l'Esprit de sainteté est la cause des fruits d'héroïsme constatés. Il appartient à l'apologiste de présenter les raisons de croire ; seul, l'esprit ainsi provoqué peut réaliser pour son compte la conclusion, et, tout en étant rigoureusement fondée en raison, celle-ci ne s'impose pas nécessairement à tous.

Deux exemples apportés par le P. Huby et choisis entre mille autres viendront utilement illustrer la distinction précédente : « Souvent les convertis, évadés de la tour de Babel du protestantisme, s'étonnent, dans leur retour sur le passé, des longues années qu'ils ont mises à franchir l'étape. Leur ancienne erreur leur apparaît aussi énorme que celle de l'homme à demi éveillé qui prendrait « une pile de couvertures blanches pour un ours polaire ». « Comment se fait-il, se demandait après tant d'autres, Mgr Croke Robinson, qu'il eût fallu si longtemps pour découvrir ce qu'un moment de sérieuse réflexion et l'exercice du simple bon sens auraient dû suffire, ce semble, à révéler ? Comment se fait-il que tout Anglican ne le voie pas ? » Et il donnait la réponse : « Dieu seul peut accorder la faculté de voir aussi bien dans l'ordre de la grâce que dans l'ordre de la nature ; et jusqu'à ce qu'il l'accorde, aucun homme ne peut se la procurer par simple voie d'induction scientifique ». Sans le savoir, il re-

humains qui tout à la fois les manifestent et les voilent, non seulement les yeux du corps ne suffisent pas, puisque Dieu est esprit et ne saurait tomber sous les sens, mais encore que la seule faculté de comprendre, d'abstraire et de raisonner, et la pure logique sont impuissantes, si elles ne sont vivifiées par les dispositions de l'âme tout entière avec laquelle, suivant la vieille formule, il faut aller au vrai.

Nous voici dans le domaine de la certitude morale, en prenant ce mot dans le sens très plein et large que lui a définitivement attribué Ollé-Laprune dans son beau livre sur la « Certitude morale ». La certitude morale est ainsi nommée parce qu'elle fait appel, non

joignait le célèbre mot de Bossuet dans l'oraison funèbre d'Anne de Gonzague : « Il manque un sens aux incrédules comme à l'aveugle, et ce sens, c'est Dieu qui le donne, selon ce que dit saint Jean : Il nous a donné un sens pour connaître le vrai Dieu et pour être en son vrai fils ». — De cette doctrine, Dom Bède Camm, le bénédictin anglais bien connu, a apporté une illustration personnelle et frappante. Déjà ébranlé dans la croyance à la vérité de l'Église anglicane, attiré vers Rome, « j'étais encore, dit-il, tourmenté de doutes et d'anxiété, je ne voyais pas encore clairement. Enfin je partis pour un voyage de vacances à l'étranger. Un jour que j'étais agenouillé dans une église de couvent, j'entendis les moines chanter ces mots du *Credo* : « Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam ». Et à mesure qu'ils les chantaient, les nuages disparaissaient de mon âme et la lumière de la foi brilla sur elle pour toujours. Je vis alors, d'une façon dont je ne pourrai décrire autrement que comme l'aveugle-né de l'Évangile : « Tout ce que je sais, c'est que j'étais aveugle et que maintenant je vois », je vis qu'antérieurement je n'avais pas cru en *une Église*. Je vis ce que signifiait réellement l'unité de l'Église, et cette vue me remplit de joie, et je remerciai Dieu ». « C'est bien là, continue le P. Huby, cette ouverture des sens de l'âme, dont parle saint Augustin, par laquelle « Dieu, qui est lumière, illumine les âmes pieuses, afin qu'elles comprennent les choses divines qui leur sont dites ou montrées ». Joseph Huby, *La Conversion*, Paris, Beauchesne, 1919, p. 81 à 84.

seulement à la pure intelligence et à la faculté de raisonner, mais à la puissance d'aimer, à ce qu'il y a de plus spontané et de plus personnel dans l'activité de l'esprit, à la liberté. C'est ce qui la rend morale et méritoire. Déjà, dans l'ordre purement philosophique, pour reconnaître vraiment la supériorité de l'ordre moral, il faut être moral, être animé d'une bonne volonté. Et de même, pour croire en Dieu et pour Le reconnaître dans ses manifestations historiques, il faut déjà Le porter en quelque manière dans son cœur par le désir qu'on a de Le chercher, de Le trouver et de se soumettre à Lui quand on L'aura rencontré. Quand elle nous enseigne que, pour faire même le commencement de l'acte de foi, une raison ferme et naturellement droite ne suffit pas, et qu'il faut encore des dispositions religieuses qui sont le fruit de la collaboration de la volonté libre de l'homme avec la lumière et l'attrait de la grâce divine, la théologie catholique s'accorde donc avec l'observation psychologique et elle fait écho aux enseignements du Christ, maintes fois répétés par les évangélistes, sur la nécessité d'avoir le cœur pur et la volonté droite et d'être intérieurement attiré par le Père pour discerner, jusque dans les miracles les plus éclatants, l'intervention divine et reconnaître le Fils [1].

[1] Une étude approfondie du rôle des dispositions morales dans la perception des vérités qui sont les préambules de l'acte de foi et dans l'acte de foi lui-même, appellerait des distinctions sur la nature des interventions de la volonté libre à ces divers moments de la recherche religieuse. Requise seulement, à titre de condition, pour écarter les obstacles qui s'opposeraient au légitime usage de la raison, quand il s'agit des vérités de la théologie naturelle, la bonne volonté prend un rôle d'une importance croissante, à mesure que l'on se rapproche de l'acte de foi proprement dit, où elle intervient à titre de facteur essentiel

Mais, pour être « morale », la certitude du fait de l'intervention divine dans le monde n'est pas du tout, comme pourrait le faire croire une autre acception de ce mot plus étroite et très répandue dans l'usage courant, d'une qualité inférieure par rapport à la certitude que provoque la constatation matérielle d'un fait physique, ou à l'évidence qu'engendre une vérité mathématique ou un principe métaphysique ; elle ne se réduit pas à la probabilité dont on est la plupart du temps obligé de se contenter pour conduire sa vie dans les relations ordinaires des hommes entre eux. Produite en nous par une démarche intérieure qui met en jeu les activités les plus profondes de notre vie spirituelle, faisant appel au concours même de Dieu, cette certitude est bien plus réelle et solide que si elle résultait seulement d'une simple constatation des sens qui peuvent toujours nous tromper, ou d'un assemblage purement logique de concepts qui ne peuvent pas étreindre pleinement la réalité. Elle ne se constitue pas d'ailleurs sous la poussée d'un mouvement aveugle du cœur, mais reste toujours soumise au contrôle de la raison, qui, pour n'en être pas l'auteur exclusif, n'en demeure pas moins le juge impartial. Et le jugement de la raison est appelé à s'exercer sur des données objectivement établies et valables pour tous les esprits. C'est ainsi, par exemple, que l'unité de l'Eglise catholique, sous la primauté unanimement acceptée du pontife romain, est un fait qui s'impose actuelle-

de la certitude, conjointement avec la grâce divine, pour mettre en pleine valeur l'effort de l'intelligence. Présentement, il suffit d'attirer l'attention sur le caractère commun de certitude *morale* qui convient, quoique à des degrés divers, à toutes les acquisitions religieuses qui, de près ou de loin, préparent l'acte de foi.

ment à tous les esprits, indépendamment de leurs dispositions subjectives.

Mais ces dispositions subjectives n'en seront pas moins appelées à jouer un rôle décisif dans l'attitude que prendront à l'égard de ce fait les divers observateurs mis en demeure de le constater. Redoute-t-on la maîtrise souveraine de Dieu comme un obstacle à l'épanouissement des vouloirs humains, ou au contraire est-on disposé à l'accueillir avec une humble et généreuse soumission ; est-on mû par le désir d'une vie plus haute que celle des sens et supérieure à l'honnêteté purement naturelle, ou bien n'éprouve-t-on nullement le sentiment de l'insuffisance humaine à combler les aspirations les plus élevées de l'âme : il est trop évident que l'on considèrera l'unité de l'Eglise, incarnée dans la papauté, avec des yeux tout différents. Les uns la contempleront avec sympathie, leur raison en cherchera la cause profonde avec une curiosité religieuse et ils y découvriront sans peine l'action d'une puissance surhumaine poursuivant une finalité supérieure, les autres ne jetteront sur ce fait qu'un regard superficiel et hâtif ; ou encore, s'ils consentent à le regarder en face, ils ne sauront pas élever leurs investigations au-dessus d'une constatation purement matérielle, et n'allant pas jusqu'au bout des légitimes et fermes conclusions que leur intelligence pourrait atteindre, ils ne parviendront pas à discerner, au sein des fragiles entreprises de l'homme, la réalisation victorieuse d'une œuvre surhumaine. Et de leur cécité spirituelle, de leur aveuglement à l'endroit de la puissance et de l'action divine au sein des actions humaines, ils seront responsables dans l'exacte mesure où elle sera le fruit de leurs libres dispositions à l'égard de Dieu et

de la vie supérieure dont Il éveille en toute conscience le désir, et dont Il se propose, par l'Eglise, d'apporter à l'homme la pleine jouissance.

Telle est la nature spéciale et déconcertante au premier abord de ce genre de certitude qui tout à la fois appelle le concours et le jugement de la raison, s'appuie sur des titres également accessibles à la vérification de tous les esprits, et cependant ne s'impose à personne d'une manière contraignante et irrésistible, exigeant au contraire de tous, comme un facteur essentiel, la libre collaboration d'une volonté bonne et docilement soumise aux secrètes sollicitations de la condescendance divine.

Il ne faut donc pas attendre des raisons de croire examinées ici, plus qu'elles ne peuvent donner, elles ne sauraient engendrer la foi comme une évidence aveuglante ; il suffit qu'elles soient légitimement appuyées à des faits solidement établis. Il appartient au secours divin et à la bonne volonté de l'homme de compléter l'œuvre de la raison. Mais il n'y a pas lieu d'être déconcerté par leur impuissance à convaincre certains esprits, ni d'être tenté de mettre en doute leur valeur sûrement éprouvée, parce qu'en fait elles ne réussissent pas à imposer à tous un acte de foi à titre de conclusion nécessaire.

Si complexe en ses causes que puisse être la certitude de la mission divine qui accrédite l'Eglise et rend légitime la foi qui lui est donnée, ce serait une erreur de croire qu'elle est pour autant difficile à réaliser pour le bon sens soutenu par la bonne volonté. En tout ordre de connaissances, l'exercice spontané, irréfléchi de l'intelligence, conduit à des certitudes qui n'ont aucun besoin, pour être raisonnables et pour ser-

vir de légitime fondement à la conduite de notre vie, d'avoir été méthodiquement analysées et logiquement organisées. La connaissance vulgaire ne diffère pas de la connaissance scientifique en ce que la première ne serait nécessairement ni raisonnable ni fondée, mais en ce qu'elle n'est pas comme la seconde soumise à l'analyse et située dans une synthèse organisée du savoir.

Entre l'une et l'autre, pourvu que la première ne soit pas une simple illusion, il y a, selon le mot de Newman, la différence qui existe entre « savoir » et « savoir qu'on sait ». Un paysan peut reconnaître avec une parfaite certitude à certains indices le temps qu'il fera ce soir ou demain et il sera pourtant tout-à-fait incapable d'exposer les raisons scientifiques d'une conviction qui n'en demeure pas moins conforme à la réalité. Et si l'on me demandait à brûle-pourpoint pour quel motif j'ai dans la parole de tel de mes amis une absolue confiance, je serais probablement dans l'impossibilité de justifier pleinement mon sentiment par un exposé méthodique. Je ne parviendrais pas, — et il y aurait même quelque pédantisme et quelque naïveté à le tenter, — à égaler, par la réflexion et par l'analyse, la conscience spontanée que j'ai du bien-fondé de mon attitude. On emploie souvent pour désigner ce genre de certitude spontanée, le terme de « sens » ou de « sentiment ». On parlera de sens moral, de sentiment artistique ; ce n'est pas à dire que l'on veuille nécessairement désigner par là une faculté spéciale et distincte de l'intelligence ; on entend seulement souligner le caractère spontané, non raisonné quoique très raisonnable, de jugements qui ont été formulés

par l'esprit avec la rapidité et la sûreté de l'instinct, encore qu'ils n'aient rien d'aveugle [1].

De ces remarques, il résulte que la certitude du fait de l'intervention divine dans l'histoire, celle de la mission divine de l'Église, peuvent être parfaitement fondées en raison, sans avoir été méthodiquement raisonnées. De là vient que la foi d'une foule de croyants qui ne se sont jamais livrés à aucune étude spéciale et n'ont suivi aucun cours d'apologétique, n'est pas pour autant dépourvue du caractère raisonnable que l'Eglise aussi bien que notre dignité d'hommes doués de raison exigent de notre adhésion au Credo. On croira au caractère divin du christianisme, par exemple, à cause de l'excellence morale et religieuse unique de la personne de son fondateur, à cause de l'élévation transcendante de sa doctrine, à cause de l'héroïque sainteté des chrétiens proposés à notre culte, à cause de la lumière et du réconfort éprouvés dans la pratique intégrale de la vie chrétienne. De tels motifs, sans avoir jamais été l'objet d'une exposition méthodique, ressortiront tout naturellement du simple exposé catéchistique et de la fidèle pratique religieuse. Et,

[1] La distinction, d'ailleurs courante, entre ces deux usages de l'intelligence, est excellemment appliquée à la connaissance religieuse par Newman dans celui de ses Discours sur la foi, intitulé : « La raison implicite et la raison explicite ». On lirait aussi avec profit sur ce sujet l'étude de H. Brémond intitulée : « M. Brunetière et l'irrationnel de la foi ». (*L'Inquiétude religieuse*, 1re série). Nous avons déjà fait valoir cette distinction au chapitre précédent, dans la critique du symbolo-fidéisme. On tomberait dans l'erreur si, au lieu d'user, dans le cas présent, des mots de *sens* et de *sentiment* comme de métaphores commodes pour désigner certains actes qui relèvent authentiquement de l'intelligence, on les prenait au sens propre pour caractériser des mouvements aveugles de cœur.

sans qu'aucun inventaire en vienne jamais établir le détail ou le total, les richesses de cette connaissance spontanée n'en seront pas moins l'objet d'une légitime possession.

Pour ceux-là mêmes qui ont le loisir et, — dans la mesure où cela importe à la défense et à la diffusion de leur foi, — l'obligation de raisonner leurs certitudes spontanées, l'examen méthodique des raisons de croire à l'Eglise ne saurait d'ailleurs annuler la croyance non scientifique en sa mission divine. Bien loin de la rendre inutile et vaine, elle la suppose comme la donnée première qui fournira la matière à de plus amples investigations. Et cette matière est si riche qu'elle ne saurait jamais être épuisée.

Une double conclusion s'impose donc. Examiner théoriquement les titres de notre Eglise, ce n'est point douter réellement de ces titres ni cesser momentanément de croire en son autorité [1], et les lacunes ou les défauts inévitables de l'examen méthodique ne sauraient faire oublier la légitimité de la certitude initiale.

En outre, l'examen, pour atteindre un résultat utile, n'a pas besoin de prétendre à être complet, à supposer qu'il soit jamais possible de concentrer en quelque sorte en propositions distinctes la lumière diffuse des certitudes que le croyant a conscience de posséder. Aussi bien, les réflexions qui vont suivre, pour être considérées en leur vrai jour, ne doivent pas être envi-

[1] On sait que la doctrine catholique déclare illégitime, pour ses fidèles dûment instruits, le doute réel touchant l'objet de la Révélation divine. L'existence et la reconnaissance d'une certitude réelle et légitime, quoique non scientifique, permet de justifier pleinement, au point de vue de la seule raison naturelle, la condamnation du doute réel.

sagées comme un résumé de l'apologétique chrétienne. L'analyse intégrale des raisons de croire à la mission divine de l'Eglise catholique ne serait point à sa place dans l'étude synthétique ici poursuivie. Ces pages ne visent même pas à fournir l'étude complète de telle raison de croire en particulier, mais seulement à présenter comme un échantillon suggestif, destiné à faire prendre conscience au lecteur de la valeur objective des certitudes vivantes, que déjà le croyant porte en lui, sans les avoir peut-être jamais soumises à la rigueur d'un inventaire scientifique. Elles montreront aussi qu'il n'est pas indispensable de remonter jusqu'au Christ et qu'il peut suffire, suivant les indications du Concile du Vatican, de considérer l'Eglise catholique en elle-même pour trouver en ses prérogatives surhumaines la preuve de sa mission divine [1].

II

« Il n'y a que deux faits à vérifier, l'un en vous, l'autre hors de vous ; ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous deux le témoin, c'est vous-même [2] ». C'est ainsi que le cardinal Dechamps, s'adressant à un in-

[1] Il y a lieu de rappeler ici que, pour fonder en raison la foi, il n'est pas du tout nécessaire de faire appel aux divers motifs de crédibilité généralement énumérés par les manuels d'apologétique. Un seul motif, pourvu qu'il soit bon, suffit. Et encore n'a-t-il pas besoin de revêtir la forme générale et scientifique que lui donnent les livres. L'intelligence religieusement éclairée d'une âme simple pourra découvrir, sans raisonnements explicites et, comme d'un coup d'œil de génie, dans le moindre des faits de la vie catholique, dans le geste d'un saint, la présence authentique de l'action divine.

[2] Cardinal Dechamps : *Œuvres complètes*. I, p. 16.

crédule, résumait les démarches de l'esprit en quête de la vérité catholique.

Nous inspirant de cette méthode, considérons l'Eglise catholique comme la messagère par qui nous est apportée la bonne nouvelle du salut annoncé par le Christ. Ce message offre à l'homme une solution tellement parfaite du problème de la destinée, qu'il est légitime de trouver en cette merveilleuse correspondance aux requêtes de la vie, une preuve de son origine divine. Il sera dès lors possible de conclure de la divinité du message à la mission divine de la messagère, s'il est établi par ailleurs que parmi toutes les Eglises chrétiennes, l'Eglise catholique est la seule à répondre pleinement aux vœux de l'âme religieuse par l'autorité avec laquelle elle garde de toute corruption et présente aux hommes la croyance et la vie chrétiennes.

Ce n'est pas le lieu de refaire l'exposé, devenu banal chez nos apologistes, des raisons de croire à la divinité de la doctrine chrétienne, à cause de la réponse incomparable qu'elle donne aux questions que la vie elle-même pose inévitablement, un jour ou l'autre, à tout esprit réfléchi. « Nous sommes embarqués » ; qui nous dira vers quels rivages nous voguons ? Notre condition est étrangement faite de bassesse et de grandeur. Nous éprouvons vivement l'attrait pour le bien, et en même temps nous subissons l'entraînement des pires instincts. Qui nous expliquera l'origine de ces vivantes contradictions ? Qui nous aidera surtout à les résoudre victorieusement, à faire triompher les aspirations les plus nobles, en soumettant la volonté à la règle du devoir ? Nous nous heurtons de toutes parts au problème du mal ; tôt ou tard la douleur, la mort, rangent brutalement sous leurs lois, toute vie humaine. Comment

leur donner un sens, et où trouver le secret de les vaincre en les acceptant ? Nous vivons dans la société dont l'inégalité des conditions, quelles qu'en soient les atténuations possibles, est la loi inéluctable. Comment porter remède à cette inégalité pour qu'en chacun soit respectée la dignité humaine ? Comment éviter que les revendications des moins favorisés ne tournent par leur violence à l'injustice et à la ruine de l'ordre social ? Qui donnera à l'humanité « la grande paire d'ailes » indispensable pour l'élever et la maintenir constamment au-dessus de l'animalité ? Quel sentiment sera assez fort pour obtenir de l'individu qu'il se renonce pour autrui, et que le progrès moral, fruit de son renoncement, garantisse la bienfaisance des progrès matériels et assure la stabilité aux conquêtes d'une civilisation vraiment humaine ?

Ce ne sont pas là questions oiseuses, problèmes purement livresques destinés à amuser un moment l'ingénieuse curiosité de quelques rêveurs du dilettantisme ? La vie même des individus aussi bien que des sociétés est intéressée de la façon la plus réelle à leur solution, qui est pour tous de la plus pressante et parfois de la plus angoissante actualité. Or, l'expérience, non moins que la réflexion personnelle, vient confirmer l'autorité du témoignage quasi-unanime des plus clairvoyants penseurs de notre temps. La science, au sens bien déterminé que donne à ce mot la langue contemporaine, c'est-à-dire l'étude exclusive des faits de la nature et de l'histoire et la recherche des lois qui les régissent immédiatement, sans égard aux causes profondes et dernières, — se trouve, par définition même, radicalement incompétente, non seulement pour résoudre, mais même pour poser, du moins dans toute

leur étendue et sous leur vrai jour, les questions qui se ramènent toutes à celles du sens et de la valeur de notre destinée.

Quant à la philosophie, malgré l'aptitude naturelle de la raison à conquérir de vraies certitudes sur Dieu, sur l'immortalité et les vérités qui servent de base à la morale, quelque puissant qu'ait été le génie des plus illustres penseurs de l'antiquité ou des temps mordernes, en dépit des acquisitions de la « philosophia perennis », elle semble toujours condamnée de fait à osciller entre deux ou trois solutions irréductibles, telles que le matérialisme, le panthéisme et le théisme, sans pouvoir jamais se fixer définitivement à l'une d'elles.

De quelque lumière dont elle ait fait bénéficier l'élite de ceux qui la cultivent, elle est toujours demeurée le partage exclusif d'une aristocratie intellectuelle très limitée et s'est montrée pratiquement impuissante à assurer à la grande masse de l'humanité les fermes enseignements dont celle-ci a besoin pour orienter sa vie, et plus encore les sources d'énergie morale indispensables à la faiblesse humaine pour en surmonter les épreuves et réaliser, dans la mesure que comporte l'existence terrestre, l'heureuse association du bonheur et de la vertu.

Or, tandis que la philosophie est pratiquement impuissante, tandis que les religions non chrétiennes ne fournissent que des solutions fragmentaires et incohérentes, assemblages décevants de vérités partielles avec les plus monstrueuses erreurs, voici que l'Evangile de Jésus vient résoudre la grande énigme, donne à la vie passagère de ce monde une portée infinie, et fournit à notre faiblesse à la fois le motif et l'énergie

d'en accepter l'épreuve par la perspective du succès assuré à la bonne volonté.

Serviteur du Dieu qui l'a créé à son image, dont la Providence veille sur lui avec une sollicitude paternelle, et qui le récompensera au centuple dans la vie bienheureuse du labeur accepté pour accomplir ici-bas le devoir, expression de la volonté divine ; averti de l'infinie valeur de la vie présente par l'alternative de bonheur ou de malheur éternels qu'elle offre à l'usage de la liberté, le chrétien apprend, avec la certitude infaillible, fondée sur l'autorité d'un témoignage divin, le sens et la valeur de sa destinée. Le Christ n'est pas simplement pour lui le Maître de la vraie sagesse, il est le modèle achevé de la perfection morale, et, plus encore, le Sauveur qui, après avoir montré et ouvert la voie du renoncement, dispense à chacun, pour y marcher, la force divine qu'il a méritée aux hommes, en les rachetant du péché par la Croix. Le Crucifix, révélation suprême de l'amour de Dieu pour l'homme, fournit la seule solution efficace au problème du mal. A sa lumière, la douleur, la mort sont transfigurées ; en les acceptant en union avec le Christ et par amour pour Lui, le chrétien en triomphe, et, pour lui comme pour son Maître, elles deviennent la voie qui donne accès à l'éternelle félicité. Frère de Jésus-Christ et Fils de Dieu par adoption, le disciple de l'Evangile, initié par la grâce à la vie divine, est appelé à y participer par la gloire, de façon consciente et définitive, dans la mesure où, formé par les enseignements et les exemples de l'Eglise, société des saints, et soutenu par l'action et la présence invisibles du Christ dans les sacrements et le Sacrifice, il aura fidèlement suivi les inspirations

de l'Esprit Saint, imité le Sauveur, et fait passer dans sa conduite la loi évangélique de l'amour de Dieu et du prochain qui résume toute la morale chrétienne. La conscience de la filiation divine vient consacrer, élever et fortifier le sentiment de la dignité humaine et rendre toujours plus actif et plus efficace celui de la fraternité. L'amour du prochain fondé sur l'amour de Dieu et du Christ devient le meilleur auxiliaire de l'instinct social ; il est l'inspirateur de tous les sacrifices consentis au bien commun, prix sacré auquel s'achètent la paix et le progrès des sociétés humaines.

A la différence des maximes les plus belles des philosophes qui n'ont guère été vécues par ceux-là mêmes qui les avaient proférées, la conception chrétienne de la vie a pour elle d'avoir été réalisée des siècles durant ; elle a fait ses preuves en rendant toujours et partout l'humanité meilleure et plus heureuse à proportion du courage avec lequel celle-ci l'a plus ou moins intégralement pratiquée. Elle a donc subi, avec un succès sans cesse renouvelé, l'épreuve décisive du temps et du contact avec la réalité qui fait s'évanouir les théories chimériques, et crouler l'édifice des desseins conçus par la seule sagesse de l'homme. La vérification expérimentale que chacun de nous peut faire de la valeur humaine du christianisme, confirme l'expérience de tant de générations chrétiennes et nous fait sentir personnellement la solidité des certitudes de notre foi. Elle n'en est certes pas la seule preuve, ni sans doute la plus décisive en théorie, mais c'est elle qui nous touche peut-être le plus fortement en faisant appel à toutes les énergies de notre âme ; c'est elle qui unit comme en un faisceau tous les autres motifs de

croire pour les mettre en pleine valeur ; elle est comme l'âme de la certitude vivante qui nous fait chrétiens [1].

Pour formuler l'argument en faveur de sa divinité qui résulte de la solution pleinement satisfaisante que le christianisme est seul à donner au problème de la destinée humaine, on ne saurait mieux faire que d'adopter, en l'appliquant à la doctrine et à la vie catholiques considérées dans leur accord avec les exigences de notre condition terrestre, une comparaison très heureusement imaginée pour faire saisir l'origine divine de la Bible. « Nous nous trouvons devant une serrure des plus compliquées ; les ressorts en sont si bien agencés, si habilement dissimulés que les ouvriers les plus experts, après mille efforts infructueux, renoncent à lui arracher ses secrets. Au moment où tout le monde s'en va découragé, on apporte une clé, très compliquée elle-même, trouvée dans les environs. On tente un nouvel essai ; la clé entre sans efforts, les ressorts s'abaissent et la porte s'ouvre comme par enchantement. La clé a été faite pour la serrure ! » [2].

[1] On voudra bien se reporter aux explications données dans le précédent chapitre sur l'expérience religieuse. S'il faut la rejeter comme facteur exclusif ou même principal de la connaissance religieuse, il est permis de l'accueillir comme très utile à titre de facteur subordonné.

[2] Mgr Mignot : *L'Eglise et la critique*, p. 190.

Il est intéressant de rapprocher de la précédente citation, l'originale comparaison d'un récent converti anglais Chesterton : « Je découvris dans le monde un trou... et d'autre part, en saillie dans la théologie chrétienne, un trait pareil à quelque pointe rugueuse... Et la pointe qui était dans le dogme s'adaptait exactement au trou qui était dans le monde : évidemment elle avait été faite pour entrer là. Et c'est à ce moment que l'étonnante expérience eut lieu. Dès que les deux parties des deux machines se furent emboîtées, tout le reste successivement s'adapta et s'accorda avec une exactitude fantastique. Je pouvais entendre pièce par pièce,

L'auteur de la clé, pouvons-nous conclure, est le même que celui de la serrure, et d'avoir réussi en prenant la clé à ouvrir la porte, nous suffit pour reconnaître et admirer l'économie de l'œuvre de Dieu.

Que l'Eglise catholique elle-même rentre à titre de partie intégrante dans cette divine économie, c'est ce qu'il reste à établir.

En fait, c'est l'Eglise catholique qui a succédé au Christ disparu pour annoncer au monde païen le message dont nous avons reconnu le caractère divin. Ce n'est qu'au XI^e^ siècle, ou plus tardivement encore au XVI^e^ que sont nées en se détachant d'elle les autres Eglises chrétiennes qui prétendent à continuer la prédication de la bonne nouvelle. Il y aurait dans ce seul fait une solide présomption en faveur de la mission divine exclusive à laquelle elle prétend, s'il est vrai que bien loin de déléguer aux Eglises nouvelles la charge qu'elle déclare tenir de Dieu même, elle n'a cessé au contraire, dès le premier jour, de dénier aux fractions de chrétienté séparées d'elle, le droit de se réclamer légitimement d'une mission authentique de Dieu et du Christ. Mais de plus, en se séparant de l'Église catholique, les autres Eglises chrétiennes ont altéré si gravement, dans son contenu ou dans sa forme, le message reçu de l'antiquité chrétienne et catholique, que son caractère divin est devenu complètement méconnaissable ou du moins qu'il est assez compromis pour ne plus répondre pleinement aux exigences de l'âme religieuse et chrétienne.

toute la machinerie se mettre en place avec un déclic de soulagement. La première pièce étant ajustée, toutes les autres répétaient cet ajustement, comme toutes les horloges sonnent midi l'une après l'autre. » Cité par G. S., *Un apologiste : G. K. Chesterton*, Revue pratique d'apologétique, 15 avril 1921, p. 98.

Que le protestantisme ait abouti et tende irrésistiblement à ruiner de plus en plus le christianisme doctrinal et l'Eglise chrétienne, tels qu'il les avait hérités des siècles antérieurs à la Réforme, c'est un fait sur lequel il est inutile de revenir. Aussi bien est-ce la constatation des ruines accumulées et le spectacle de la dissolution des croyances les plus essentielles, telles que la Divinité du Christ et même la transcendance de Dieu qui ont fait éclater à nos yeux le vice radical de la règle de foi individualiste, et nous l'ont fait écarter. La « religion de l'esprit » ne nous est pas apparue et ne prétend même plus à se présenter comme un message authentique de Dieu à l'humanité, comme la « Révélation », au sens que les siècles chrétiens ont, depuis l'Evangile, donné à ce mot. L'orthodoxie protestante, alors même qu'elle respecte les dogmes essentiels, tels que celui de la Divinité du Christ, altère profondément le christianisme d'avant la Réforme. En supprimant l'autorité divine de la Tradition, pour ne reconnaître que l'Écriture, en portant atteinte au système sacramentel et en niant la réalité du mystère eucharistique, elle cesse d'être l'extension de l'Incarnation et d'assurer, à ce titre, aux générations chrétiennes, l'enseignement authentique, l'action sanctifiante et la présence du Christ. Elle le relègue dans le passé comme un être désormais disparu que le livre seul peut faire revivre dans l'âme de ses fidèles.

L'anglicanisme n'a pas supprimé du Credo chrétien l'Eglise qu'il y trouvait inscrite au titre d'article de foi, mais, après avoir affirmé son autorité, il la subordonne au pouvoir civil, même en matière de croyance ; il la méconnaît en admettant le libre exa-

men et il aboutit à ce compromis d'une Eglise dont des fractions importantes n'admettent pas l'institution divine du sacerdoce et sont incapables de défendre le christianisme traditionnel contre les entreprises du pouvoir civil ou du rationalisme [1].

Les dogmes, les sacrements n'ont pas seuls été atteints dans la révolution d'où sont sorties les Eglises protestantes ; la morale de l'Evangile a été gravement altérée. Qu'il suffise de rappeler, à titre d'exemple, la méconnaissance des conseils évangéliques, privant la société chrétienne de ses élites ; l'admission du divorce et la négation de l'indissolubilité du mariage, aboutissant à désorganiser la famille et, partant, la société.

Les Eglises de l'orthodoxie n'ont pas fait, jusqu'à

[1] C'est l'impuissance de l'anglicanisme à sauvegarder efficacement, faute d'un magistère indépendant de l'Etat, et indiscuté de ses fidèles, les dogmes les plus essentiels, comme la Divinité de Jésus-Christ ou l'efficacité du baptême, qui a provoqué des conversions telles que celle du futur cardinal Manning. Voir Thureau-Dangin, *la Renaissance catholique en Angleterre*. Des faits analogues se reproduisent incessamment. On en verra encore un échantillon très suggestif dans la conversion de l'évêque anglican Kinsman, racontée, dans le *Correspondant* du 25 décembre 1920, par Mgr Batiffol : « Un clergyman du Massachusetts, dans un manuel destiné aux Sunday Schools, avait nié la conception miraculeuse du Christ et avait été dénoncé pour cela à son évêque : l'évêque n'avait rien fait. Et M. Kinsman se rendait compte que si le cas eût relevé du diocèse de Delaware, l'évêque de Delaware (M. Kinsman lui-même) n'aurait pas pu faire davantage en tant qu'évêque d'une église protestante. Quelle autorité était donc celle d'un évêque protestant » ? (art. cité p. 970). Des faits analogues qui se sont multipliés, à la charge du christianisme anglican, fournissent la preuve expérimentale de l'impossibilité de tenir logiquement une position intermédiaire entre l'adhésion à une Eglise infaillible et l'individualisme protestant. C'est l'objection irréfutable qu'opposait déjà Wiseman à la « via media » de Newman encore anglican.

présent, et de façon générale, subir au christianisme catholique d'aussi graves altérations, en tout ce qui ne touche pas à l'unité visible du corps ecclésiastique. Aussi bien ne sont-elles point dépourvues, au témoignage de l'Eglise catholique elle-même, des vérités chrétiennes essentielles, ni de la présence sanctifiante du Christ.

Pourtant, l'union visiblement réalisée des fidèles du Christ dans l'adhésion à la même foi, la participation aux mêmes sacrements et l'obéissance aux mêmes pasteurs exprime et resserre l'unité des fils de la famille humaine, devenus fils de Dieu par adoption, et instaure déjà ici-bas comme une anticipation du royaume céleste. Dès lors, en rompant l'unité visible de l'Eglise, l'orthodoxie porte elle aussi atteinte à la perfection de la conception catholique de la destinée. En nationalisant le christianisme et en faisant le plus souvent dépendre son sort du bon vouloir et de l'autorité du pouvoir civil, elle a fait perdre à la réalisation terrestre du royaume de Dieu son caractère transcendant d'unité et d'universalité.

Tout en admettant la mission et l'autorité divine d'un sacerdoce enseignant, elle est pratiquement dépourvue d'un organe actuellement vivant de l'infaillibilité de l'Eglise. Aussi bien, la méconnaissance d'un centre de l'unité ecclésiastique compromet-elle, dans ses Eglises, la merveilleuse vitalité que la doctrine chrétienne conserve dans le catholicisme.

D'une part, l'Eglise qui reste jalousement attachée à la doctrine des « sept conciles œcuméniques » et rejette les « dogmes nouveaux de l'Eglise de Rome », tels que l'Immaculée Conception, avoue par là même son impuissance à tirer du trésor doctrinal reçu de

l'antiquité, les richesses nouvelles dont parle l'Evangile ; elle méconnaît le grand fait du développement doctrinal et condamne l'orthodoxie à n'être plus esprit et vie, mais attachement scrupuleux à une lettre morte servilement répétée[1]. D'autre part, comme la raison est sans cesse en travail, qu'elle ouvre toujours de

[1] Le P. d'Herbigny, dans sa *Théologie du Révélé*, Paris, Beauchesne, 1921, p. 146, exprime bien l'infécondité théologique à laquelle l'Orient chrétien s'est condamné en se séparant de l'unité catholique : « Lassé de cette ascension vers une vérité à découvrir plus entièrement, à décrire plus clairement, l'Orient s'est arrêté. Pendant que les théologiens occidentaux continuaient leur route, il n'a plus admis de progrès dans l'intelligence du dogme : après les avoir longtemps dirigés, il les a brusquement interdits. Il se proclame fidèle à la tradition, et il la renie en son point capital. Les dix premiers siècles de foi chrétienne croyaient en une Eglise vivante, capable de réfléchir et de promulguer la vérité dogmatique. L'Orient moderne, qui reconnaît cette mission ancienne de l'Eglise et de son magistère, ne l'admet plus pour le présent. Il veut que depuis Michel Cérulaire, le triste patriarche qu'il ne peut essayer de canoniser, depuis le onzième siècle qui consacre sa rupture avec Rome, aucune définition ou précision dogmatique n'ait plus été possible. Car il y faudrait, dit-il, l'accord du patriarche occidental de l'évêque de Rome, à qui revient traditionnellement la préséance. D'après ces vues, l'Eglise, depuis neuf siècles, a perdu, la parole. Mieux vaut même qu'elle ne pense pas trop. Car la théologie aboutirait à des controverses, à des progrès. Donc que l'Eglise sommeille, embaumons-la, comme une morte !

Fixé, sans vouloir rétrograder, l'Orient ne maudit pas la théologie ; il révère celle du passé, il craint celle du présent. De sa halte à mi-route, il continue à discerner le sillon lumineux qui marque, en avant, la progression des efforts occidentaux ; il les laisse à d'autres. Son illogisme consiste à honorer la méthode, tout en prohibant son usage. Que cet illogisme cesse, que la foi orientale reprenne sa marche ; elle rejoindrait sa sœur, la théologie d'Occident. Pourquoi même, profitant du long travail accompli par la cadette depuis quelques siècles, n'arriverait-elle pas à l'égaler, à la dépasser bientôt ? Pourquoi, parmi les saintes émulations qu'autorise l'unité dogmatique, l'Orient ne retrouverait-il pas un jour son antique supériorité dans le travail théologique » ?

nouvelles voies à son activité et découvre des horizons inconnus, comme elle ne saurait enfermer sa vie dans un attachement étroit à la lettre des formules et à une pratique routinière, une Eglise qui est dépourvue d'un magistère vivant, actuellement infaillible et régulateur du développement dogmatique, est incapable de soumettre et de gouverner l'impétueuse ardeur de l'esprit humain. Aussi bien, les Eglises orthodoxes ne connaissent-elles guère de juste milieu entre le conservatisme étroit et le rationalisme indépendant, et il est facile de prévoir à plus d'un indice qu'elles ne seront pas capables de sauver la foi traditionnelle, en l'âme de leurs fidèles cultivés, de l'invasion du rationalisme [1].

[1] A défaut de la Russie de ces dernières années, encore insuffisamment connue, qu'on étudie par exemple l'état des esprits à la fin du XIX[e] siècle, en suivant l'évolution du grand converti Soloviev, et l'on constatera que son action s'est heurtée à deux courants opposés, celui des « slavophiles », conservateurs à outrance en tous les domaines, et des « occidentalistes », partisans simplistes du radicalisme à l'occidentale, et purs rationalistes au point de vue religieux. On lira avec profit le livre de Soloviev : *La Russie et l'Eglise universelle*, et aussi l'étude du P. d'Herbigny : *Un Newman russe, Vladimir Soloviev* (Beauchesne, 1911). Voir notamment le chapitre II intitulé : le milieu russe ; et le chapitre VI, où l'on montre Soloviev accusé d'hégélianisme parce qu'il admettait le développement dogmatique et avec le développement la nécessité d'un « explicateur infaillible » qui n'est autre que le successeur de Pierre (ouvr. cité p. 110). Quant à l'orthodoxie de l'Eglise grecque et des autres Eglises autonomes issues d'elle, de l'Eglise serbe notamment, l'influence de la théologie protestante se fait largement sentir chez un bon nombre de ses dirigeants, par exemple chez les professeurs de l'Université d'Athènes, et leur désir de rapprochement avec l'anglicanisme les porte à rejeter des doctrines réputées jusque-là intangibles. C'est ainsi que le professeur Commenos a poussé le patriarcat de Constantinople à reconnaître les ordinations anglicanes. L'intégrité doctrinale de certains chefs de l'orthodoxie semble de plus en plus menacée par

Les altérations plus ou moins graves que les Eglises non catholiques ont fait subir à la doctrine et à la vie chrétiennes, ne sont pas telles assurément, si l'on excepte le protestantisme libéral, que le caractère surhumain en ait été complètement effacé. Nous professons au contraire que nos frères les chrétiens non catholiques, pourvu qu'ils soient de bonne foi et qu'ils aient conservé les dogmes essentiels du christianisme, peuvent faire, à l'aide de la Bible, mieux encore sous l'influence de leur Eglise, à défaut d'actes de foi catholique, du moins des actes de foi divine. C'est dire qu'ils peuvent encore retrouver quelque trait de la surhumaine beauté qui révèle avec certitude, malgré les déformations infligées par les hommes, l'origine divine de la vie chrétienne qui leur est transmise.

Il n'en est pas moins vrai que ces Eglises non catholiques portent une atteinte d'autant moins funeste à l'intégrité de la solution chrétienne de l'existence, qu'elles conservent en plus grand nombre les éléments constitutifs empruntés par elle au catholicisme dont elles se sont détachées. Elles témoignent ainsi en faveur de la mission divine de l'Eglise catholique qui seule a fidèlement gardé toutes les paroles du message dont elle était chargée et dont l'origine divine se révèle à nous dans la réponse qu'elle apporte à la question de notre destinée.

L'autorité souveraine dont use cette Eglise et la prétention à une infaillibilité toujours actuelle qu'elle revendique dans l'accomplissement de sa mission, n'ont pas seulement pour effet de sauvegarder,

leurs contacts avec l'Occident non catholique ; voir à ce sujet d'Herbigny, *L'Anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave*, Bloud et Gay, 1922.

en son contenu, le message qui lui est confié. Envisagées en elles-mêmes, elles révèlent encore à l'âme religieuse et chrétienne l'authenticité divine de ses titres.

Le mouvement intérieur qui pousse les consciences que sollicite l'inquiétude religieuse à se déclarer insuffisamment éclairées par les lumières de la sagesse purement humaine, et à se tourner vers Dieu pour réclamer de Lui une révélation, les sollicite également à désirer, dans l'hypothèse où Dieu se serait révélé à l'humanité, que la possession de la vérité divine lui soit infailliblement garantie. Et si la faillite doctrinale du christianisme individualiste a prouvé à des âmes chrétiennes qui croient à l'existence d'une révélation que cette révélation selon le plan providentiel ne se fait pas directement aux individus, mais que la garde a dû en être confiée à une Eglise, elles en viennent logiquement à souhaiter de recueillir la parole révélée d'une voix que l'assistance divine garantisse de l'erreur dans la transmission du divin message [1].

[1] Le cardinal Newman a très heureusement indiqué cette succession inévitable des aspirations de l'âme religieuse et l'autorité du grand converti atteste qu'elle n'est pas inventée pour les besoins de la cause et correspond au contraire aux réalités de la psychologie religieuse :

« Je sais que, même sans aide, la raison bien conduite mène à reconnaître l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la rétribution future ; mais je la considère en fait et historiquement ; et à ce point de vue, je ne crois pas me tromper en disant qu'elle tend directement à l'incrédulité en matière de religion. Aucune vérité, quelque sacrée qu'elle soit, ne peut à la longue résister à ses attaques. De là vient que, dans le monde païen, à l'avènement de N.-S., les dernières traces des notions religieuses primitives avaient presque entièrement disparu dans les portions du monde où la raison avait été active et avait eu libre carrière... »

« ...Supposant donc la volonté du Créateur d'intervenir dans

Or les prétentions hautement affirmées de l'Eglise catholique à la mission divine de garder, d'enseigner et de propager infailliblement la Révélation chrétienne sont précisément de notoriété publique. Leur existence est si peu contestable qu'elle provoque les répugnances et les protestations les plus violentes de la part de tous ceux à qui n'est pas encore apparu le vice de l'individualisme religieux. Accusations d'intransigeance, déclaration d'incompatibilité du catholicisme avec l'autonomie de la pensée moderne, dont nous avons les oreilles rebattues, ont au moins l'avantage de constater et d'authentiquer en quelque sorte le rôle assumé par l'Eglise. Il ne s'agit plus, comme dans d'autres religions, d'une affirmation à demi-consciente d'une origine divine, de titres plus ou moins douteux se rattachant par un lien assez lâche à quelque origine légendaire. C'est un fait toujours actuel que l'Eglise ne craint pas de heurter de front, au nom d'une vérité divine, les opinions qui ont la faveur du jour. Son attitude vis-à-vis du modernisme est venu confirmer naguère son geste traditionnel d'anathème à l'égard

les affaires humaines, et d'assurer un moyen de maintenir sur la terre une connaissance de lui-même assez définie et assez claire pour résister à la puissance du scepticisme de l'homme : dans ce cas, sans prétendre affirmer que la Providence n'eût pu trouver une autre manière d'intervenir, je dis qu'il n'y a rien qui doive surprendre notre esprit dans la supposition que Dieu ait trouvé bon d'introduire dans le monde un pouvoir investi de la prérogative de l'infaillibilité en matières religieuses. Une pareille institution serait un moyen direct, immédiat, actif et prompt de faire face à la difficulté. Ce serait un instrument approprié au besoin. Et lorsque je découvre que c'est justement là ce que prétend être l'Eglise catholique, loin d'éprouver aucune difficulté à admettre cette idée, j'y trouve une convenance qui la recommande à mon esprit ». Newman, *Histoire de mes opinions religieuses*, p. 375-378.

de toutes les hérésies qui refusent d'adhérer à ses affirmations dogmatiques.

Et voici que la même intransigeance doctrinale qui révolte les esprits imbus des préventions individualistes, se change en présomption favorable au regard des consciences chrétiennes ou même simplement religieuses, lorsqu'elles ont une fois reconnu l'erreur et l'impuissance de la règle de foi protestante. Et, comme pour de tels esprits, l'existence de la Révélation appelle comme moralement nécessaire l'existence d'une autorité vivante qui en soit la dépositaire, et qui, forte de l'assistance divine, puisse tenir en échec les efforts dissolvants de la raison, braver, s'il le faut, les courants intellectuels les plus entraînants, et résister au déchaînement des passions en lutte contre l'intégrité de la morale évangélique, l'authenticité de la mission divine de l'Eglise catholique leur apparaîtra d'autant plus manifeste que ses affirmations et ses anathèmes se feront plus catégoriques, quand il s'agira de sauvegarder l'intégrité du dépôt révélé dont elle se prétend la gardienne [1].

Ainsi, l'autorité souveraine que l'Eglise catholique est seule à réclamer, en fait, efficacement vis-à-vis de l'esprit moderne, tout comme, aux premiers temps du christianisme, en face de la philosophie grecque, sans se prêter aux accommodements pernicieux et sans se condamner pour autant à l'immobilité et à la mort de la pensée, devient le signe de contradiction qui fait éclater l'irréductible divergence entre ceux qui pré-

[1] C'est ainsi que nombre d'anglicans ont applaudi à la condamnation du modernisme par Pie X. Voir encore sur ce sujet Mgr Batiffol, *La conversion d'un évêque*, *Correspondant*, 25 décembre 1920.

tendent se forger à leur guise la religion et le christianisme de leur choix et ceux qui n'ont d'autre souci que de se mettre à l'école même de Dieu, pour apprendre les secrets de la vie divine gratuitement communiquée à l'homme. Et, tandis que les premiers viennent se heurter à l'intransigeance doctrinale du catholicisme, et plutôt que de s'y soumettre, cherchent dans la trompeuse et apparente liberté de la religion de l'esprit, la satisfaction de leurs instincts religieux, ou bien, cessent même tout à fait de la poursuivre, en retournant à la pure libre-pensée ; les seconds, au contraire, à l'exemple des convertis du mouvement d'Oxford ou avec le penseur russe Soloviev, reconnaissent dans les prétentions absolues de l'Eglise romaine un fait extérieur répondant si parfaitement au fait intérieur de leurs aspirations, qu'ils saisissent en cet accord le dessein miséricordieux d'une intelligence et d'une puissance supérieure à l'homme [1].

Le dogme de l'infaillibilité et la forme autoritaire de l'enseignement de l'Eglise catholique, viennent donc confirmer la preuve de sa mission divine que déjà nous avions pu reconnaître dans la perfection transcendante du message dont elle est

[1] Le besoin de ce magistère infaillible s'impose à tous les esprits, cultivés ou ignorants. Si la pratique effective du libre examen et de la critique entraîne les premiers au rationalisme, là où le dogme n'est pas sauvegardé efficacement par le magistère ; l'impuissance où sont les seconds, d'étudier personnellement les bases rationnelles et les sources historiques de leur foi, appelle aussi l'intervention d'une autorité enseignante qui garde et leur transmette intact le dépôt de la Révélation chrétienne. C'est en songeant aux besoins de ces simples, pour qui le Christ a marqué sa prédilection, que le converti de Ruville a senti l'insuffisance du protestantisme. Voir de Ruville, *Retour à la Sainte Eglise.*

chargée. Et la comparaison avec les autres Eglises chrétiennes renforce encore la valeur de cette raison de croire à la mission exclusive du catholicisme, puisque l'anglicanisme, loin de revendiquer l'infaillibilité pour lui-même, nie cette prérogative de l'Eglise, et puisque l'orthodoxie orientale reconnaît que, depuis sa séparation d'avec Rome, elle est dans l'impossibilité de réunir le concile œcuménique qui pourrait pratiquement se réclamer de l'assistance divine. Si donc les âmes chrétiennes, guéries de l'individualisme, souhaitent de rencontrer une Eglise infaillible, elles sont dûment averties. De l'aveu même de ses adversaires, il n'y en a qu'une qui prétende aujourd'hui à ce privilège, et c'est l'Eglise catholique.

CHAPITRE IV

—

LA MISSION DIVINE DE L'EGLISE CATHOLIQUE

II. — Vitalité et Sainteté

Le lien unique qui rattache l'Eglise au message manifestement divin qu'elle se dit seule chargée par Dieu d'annoncer et qu'elle est seule à garder de toute altération, aussi bien dans son contenu que dans sa forme, constitue déjà une preuve de sa mission divine.

C'est l'Eglise elle-même que nous allons maintenant considérer. Le Concile du Vatican déclare, en effet, que « par elle-même, à cause de son admirable propagation, de sa sainteté parfaite, et de sa fécondité jamais épuisée en toutes sortes de biens, à cause de son unité catholique, de sa stabilité indestructible, elle fournit un grand et perpétuel motif de crédibilité et un témoignage irréfragable de sa mission divine ».

Notre dessein est d'établir que, pour prouver la mission divine de l'Eglise, il n'est pas indispensable de recourir à l'institution du Christ, et par suite à l'étude scientifique des origines chrétiennes. Pour le

réaliser, nous n'avons pas besoin d'épuiser le programme tracé par le Concile ; un tel travail, qui a d'ailleurs été souvent et très bien fait par nos apologistes, déborderait le cadre restreint de la synthèse que nous poursuivons. Nous nous attacherons donc seulement, dans le présent chapitre, à noter, à titre d'exemple, quelques-unes des réflexions que provoque inévitablement chez tout esprit non prévenu, le spectacle des prérogatives surhumaines de l'Eglise catholique, telles que : I, sa vitalité, — II, sa sainteté.

I

La première et la plus élémentaire manifestation de la vie, c'est le maintien de l'unité [1] entre les divers éléments constitutifs de l'organisme, tandis que la dissolution est au contraire le signe de la mort.

Le fait de l'unité de l'Eglise catholique, unité de foi, unité du culte, unité dans la soumission à la hié-

[1]. Nous ne séparons pas ici *l'unité* de l'Eglise catholique de sa *catholicité*, ni de *l'apostolicité*. L'unité ne devient en effet un fait extraordinaire, susceptible de manifester à la réflexion la présence d'un principe transcendant de vie, et de justifier aux yeux de la raison les prétentions de l'Eglise à l'assistance divine, que parce qu'elle est *catholique*, internationale, capable de surmonter tous les antagonismes et d'englober l'humanité tout entière, et aussi parce qu'elle n'est pas seulement un fait contemporain, mais remonte aux origines mêmes du christianisme, jusqu'aux *apôtres*, s'étant révélée au cours des âges capable de résister à toutes les causes intérieures et extérieures de dissolution. Ce sont ces diverses notes que nous associons sous celle plus générale de vitalité. Ainsi nous marquons mieux notre dessein de faire valoir ici les *notes* de l'Eglise, non en regard des intentions du Christ, mais en elles-mêmes comme révélatrices de la présence et de l'aide surhumaines accordées à la véritable Eglise.

rarchie qui est le lien vivant de la société ecclésiastique, nous est si familier, que nous finissons par le trouver naturel et qu'il nous faut un effort de réflexion pour en saisir le caractère extraordinaire aussi bien que la signification surhumaine. Essayons-nous donc à cet effort.

L'unité catholique ne se confond ni avec l'uniformité, ni avec l'immobilité. L'Eglise respecte et favorise la diversité des vocations secondaires au sein de sa vie universelle. Les Eglises nationales gardent leur physionomie propre, parfois leur liturgie spéciale ; les ordres religieux ont chacun leur but, leur discipline et leur esprit particulier. Il y a des écoles diverses en théologie et en spiritualité. Et l'histoire de l'Eglise est pleine des oppositions, des controverses, parfois des rivalités trop humaines de ces groupements secondaires. Et quand ils triomphent, au spectacle de telles luttes où la charité chrétienne n'est pas toujours entièrement respectée, les adversaires de l'Eglise oublient que, plus ces divergences sont manifestes et parfois bruyantes, plus elles témoignent en faveur de l'unité, puisque, en définitive, la diversité des esprits, des tempéraments, des traditions reste toujours subordonnée à l'unité catholique.

Les mêmes écoles théologiques, qui avaient soutenu, durant près de vingt-cinq ans, une controverse relative à la grâce, ont su mettre fin à telles critiques réciproques, sur l'ordre de la Papauté. Dans un autre domaine, nous avons vu l'Eglise de France, en un geste unanime d'obéissance au Souverain Pontife, refuser de s'accommoder de la loi de séparation et subordonner ainsi les sentiments particuliers aux exigences de la discipline universelle.

L'unité catholique n'entraîne pas non plus la stagnation et l'immobilité. Tout en demeurant elle-même dans sa doctrine, dans ses sacrements, dans sa hiérarchie, l'Eglise a su s'adapter à tous les temps, à tous les pays, aux milieux intellectuels et sociaux les plus divers. Elle s'est accommodée de la civilisation romaine de l'empire décadent, comme de la sauvage rudesse des barbares qu'elle a éduqués ; elle est en bonne intelligence avec des monarchies, comme avec des républiques ; elle se prêtera, sans s'y inféoder, à l'évolution démocratique, comme elle le fit au régime féodal. Sa doctrine, éclose au sein du judaïsme palestinien, propagée bientôt dans le monde de l'hellénisme, a su s'exprimer de façon à conquérir les esprits imbus de la culture grecque. Elle a donné satisfaction aux préoccupations spéculatives de l'Orient, comme au génie pratique de l'Occident. Non contente de s'adapter successivement aux milieux les plus divers, l'Eglise s'assimile, pour les faire servir à ses fins transcendantes, les éléments de leur vie qui paraissent d'abord le plus capables de compromettre sa propre existence. « On la vit emprunter au paganisme les colonnes de ses temples et les pompes de son culte ; à l'hellénisme, sa philosophie et ses sciences ; à l'empire, son organisation provinciale. On la vit artiste et lettrée avec Léon X, comme on l'avait vue apostolique et martyre avec les premiers papes... » [1].

Dira-t-on que cette unité, qui n'a son équivalent dans nulle autre des religions non chrétiennes, est due à l'originalité surhumaine de la doctrine chrétienne et à la profession du même Evangile ? Les faits manifestent

[1] L. Birot, *Le mouvement religieux*, p. 153.

l'insuffisance d'une telle explication, puisque la primitive unité de la chrétienté a été brisée par le schisme et l'hérésie. Seule, parmi les formes actuelles du christianisme, l'Eglise catholique peut revendiquer à bon droit une telle prérogative.

Celle-ci n'appartient pas à coup sûr au christianisme individualiste. Je sais bien que les protestants, dans l'impossibilité de nier leurs divisions très apparentes, se réfugient dans une unité invisible et invérifiable, unité d'esprit, d'inspiration générale. Mais il n'y a là, il faut bien le dire, qu'une misérable défaite. Quelle unité doctrinale peut bien exister entre des hommes qui croient en un Dieu personnel et en la Divinité du Christ, et d'autres qui sont panthéistes et ne voient en Jésus qu'un homme à ranger, avec beaucoup d'autres, parmi les initiateurs religieux de l'humanité ? Il n'est pas davantage question d'unité de culte entre ceux qui retiennent l'institution sacramentelle et cherchent même à la restaurer à l'instar du catholicisme, et ceux qui considèrent que le plus grand bienfait de la Réforme a été de faire une religion sans prêtres et sans sacrements. En réalité, la seule unité qui puisse se rencontrer dans le protestantisme, c'est l'unité de méthode, l'accord sur la pratique du libre-examen et de l'individualisme ; mais c'est là une unité tout abstraite, analogue à celle qui lie tous les savants et tous les philosophes ; elle n'a rien de commun avec la synthèse vivante qui résulte entre les divers éléments d'un organisme, du principe unique qui les anime. Cette soi-disant unité a pour effet de produire au contraire, dans toutes les manifestations de la vie des Eglises protestantes, la division et le morcellement à l'infini, tandis que l'unité catholique est réelle, que de

tous les fidèles, membres de l'Eglise, elle fait aujourd'hui, comme au temps de saint Paul, un tout vivant, un organisme dont l'unité dans la croyance, la hiérarchie et le culte tombe directement sous le regard de l'observateur le moins attentif.

Que les Eglises orientales séparées ne puissent prétendre à la note d'unité catholique, c'est ce qui résulte à l'évidence de leur histoire même. Car elles sont essentiellement des Eglises nationales.

En vain objecterait-on la condamnation du *phylétisme*, c'est-à-dire du nationalisme des Eglises, prononcée par un concile byzantin, en 1872, contre la jeune Eglise de Bulgarie qui prétendait s'émanciper de l'autorité de Constantinople [1]. Cette déclaration théorique solennelle de l'unité de l'Eglise du Christ convainc de schisme l'Eglise même qui l'a formulée. Car elle a, elle même, fondé ses prétentions d'indépendance vis-à-vis de Rome sur l'idée que les relations ecclésiastiques doivent être réglées d'après les conditions politiques : « Que l'ordre des divisions ecclésiastiques suive le modèle des divisions civiles et politiques ». C'est au nom de ce principe que le schisme grec avait été préparé par Photius et consommé par Michel Cérulaire. Et, par un juste retour, c'est en vertu du même principe que toutes les Eglises issues de ce premier schisme,

[1] « Nous réprouvons, nous blâmons, et nous condamnons le *phylétisme*, c'est-à-dire les distinctions de races, les querelles, l'émulation et les divisions nationales dans l'Eglise de Jésus-Christ... Nous déclarons, d'accord avec les canons sacrés, étrangers à l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, et réellement *schismatiques*, tous ceux qui admettent le *phylétisme* et qui osent fonder sur ce principe des conciliabules phylétiques nouveaux ». Mansi continué, t. XLV, col. 534, cité par d'Herbigny. *L'anglicanisme et l'orthodoxie gréco-russe*, p. 106.

l'Eglise Russe, l'Eglise du royaume de Grèce, l'Eglise Bulgare, l'Eglise Serbe ont proclamé leur autonomie. D'ailleurs Constantinople se montra plus accommodant vis-à-vis de l'autonomie serbe que le roi Milan appuyait d'arguments sonores.

De par cette autonomie, ces diverses Eglises n'ont entre elles aucune unité constitutionnelle, chacune dépendant du pouvoir civil de sa nation. Bien plus, elles sont tellement identifiées à leurs nationalités respectives que leurs relations mutuelles suivent le sort que leur imposent les conflits de race, et l'histoire contemporaine est pleine des luttes non seulement diplomatiques, mais à main armée, de ces diverses communautés orthodoxes.

Gardent-elles du moins l'unité doctrinale ? Le seul organe qui, à leurs yeux, serait qualifié pour dirimer souverainement les controverses, à savoir le Concile œcuménique, est, de leur propre aveu, comme atrophié, puisque, par le fait de la séparation d'avec Rome et des divisions nationales au sein de l'orthodoxie, une telle assemblée ne peut plus être réunie. Et en l'absence de cette autorité souveraine qui n'existe en réalité que dans la papauté [1], ces divergences s'accusent

[1] Soloviev, avant même d'être converti au catholicisme, remarquait que l'unité de l'église universelle exige un organe vivant : « Pour l'Église générale ou catholique, il doit exister un sacerdoce général ou international, centralisé et unifié dans la personne d'un Père commun de tous les peuples, le Pontife universel. Il est évident, en effet, qu'un sacerdoce national ne peut pas représenter, comme tel, la paternité générale qui doit embrasser également toutes les nations. Quant à la réunion de différents clergés nationaux en un seul corps œcuménique, elle ne peut être effectuée qu'au moyen d'un centre international, réel et permanent, pouvant de droit et de fait résister à toutes les tendances particularistes. L'unité réelle d'une famille ne peut

en matière de foi et de pratique. C'est ainsi que le baptême reçu dans l'Eglise catholique ou dans l'Eglise anglicane est tenu pour valide en Russie et pour nul à Constantinople [1]. Les divergences les plus graves, allant jusqu'à l'excommunication, sont fréquentes entre les fractions de l'Eglise orientale, et le silence seul

subsister d'une manière régulière et durable sans un père commun ou quelqu'un qui le remplace. Pour faire des individus et des peuples une famille, une fraternité réelle, le principe paternel de la religion doit être réalisé ici-bas dans une monarchie ecclésiastique qui puisse effectivement réunir autour d'elle tous les éléments nationaux et individuels, et leur servir toujours d'image vivante et d'instrument libre de la paternité céleste ». *La Russie et l'Eglise universelle*, p. 37.

Un tel témoignage serait à rapprocher de celui, tout récent, de lord Halifax dans ses échanges de vues avec le Cardinal Mercier. Son attachement à l'anglicanisme ne l'empêche pas de proclamer la nécessité d'un « commandement unique » de toutes les Eglises chrétiennes, lequel appartient manifestement au Pape. Voir Etudes, 5 décembre 1922, *Lord Halifax et la Réunion des Eglises*, p. 537.

[1] Soloviev illustre cette divergence dogmatique un fait typique emprunté a l'histoire du XIX^e^ siècle. « Un membre éminent de l'Eglise anglicane et de l'Université d'Oxford, William Palmer, voulut s'unir à l'Eglise orthodoxe. Il alla en Russie et en Turquie pour étudier l'état actuel de l'Orient chrétien et pour s'informer des conditions auxquelles il pouvait communier avec les orthodoxes orientaux. A Saint-Pétersbourg et à Moscou on lui dit qu'il n'avait qu'à abjurer les erreurs du protestantisme devant un prêtre qui lui administrerait ensuite le sacrement du saint chrême (la confirmation). Mais à Constantinople il apprit qu'il devait être *baptisé* de nouveau. Comme il se savait chrétien et ne voyait aucune raison de suspecter la validité de son baptême (parfaitement reconnu d'ailleurs par l'Eglise russe orthodoxe), il regarda un second baptême comme un sacrilège. D'un autre côté, il ne put se résoudre à embrasser l'orthodoxie selon les règles particulières de l'Eglise russe, puisqu'alors il ne devenait orthodoxe qu'en Russie tout en demeurant païen aux yeux des Grecs. Ce n'était pas à une Eglise nationale, mais à l'Eglise orthodoxe universelle qu'il voulait se réunir. Personne ne put résoudre cette difficulté et il devint catholique romain ». *La Russie et l'Eglise universelle*, pp. 60-61.

permet de les voiler. Au surplus, ce qui subsiste encore d'unanimité dans les croyances ne survit guère qu'à raison de l'immobilité intellectuelle et par la méconnaissance de la loi du développement. Il ne s'agit plus d'unité dans la vie.

A plus forte raison, un regard attentif oblige-t-il à dénier l'unité vitale et organique, en dépit de la théorie anglicane des « branches », à cet assemblage purement nominal des trois fractions, orientale, latine et anglaise qui constituerait, aux yeux de nos frères d'outre-Manche, l'Eglise catholique. Car ces trois fractions demeurent séparées malgré les efforts récents de rapprochement entre anglicans et orthodoxes. Et, quoi qu'il en soit de ces tentatives d'union, le catholicisme restera toujours réfractaire à toute réunion qui ne s'accomplirait pas conformément à ses propres principes. Au surplus, si, d'aventure, une apparente fusion venait à s'opérer entre les « branches » orientale et anglaise, il n'en résulterait qu'un composé hybride, puisque l'anglicanisme est déjà, par lui-même, ainsi que nous l'avons constaté, un compromis, sans unité relle.

Le constraste est donc saisissant entre l'Eglise catholique et les autres fractions chrétiennes, et le résultat de l'expérience séculaire instituée par le schisme et l'hérésie au détriment de la chrétienté atteint la rigueur d'une conclusion quasi-scientifique. Au point de départ, c'est-à-dire lorsque se produisent le schisme grec ou l'hérésie protestante, un même christianisme fournit si l'on peut dire la matière soumise à l'expérience. De part et d'autre, c'est-à-dire dans le catholicisme et dans les fractions de la chrétienté qui se séparent de lui, les agents de dissolution doctrinale ou

constitutionnelle, c'est-à-dire l'impatience de la raison individuelle en face du dogme, le déchaînement des passions à l'encontre de la morale, le particularisme des intérêts politiques et nationaux, la tendance des Eglises ou des individus à maintenir jalousement leur indépendance à l'égard de la papauté, sont absolument identiques. D'où vient donc que les mêmes causes agissant sur la même matière, les effets produits sont diamétralement opposés ? On est bien forcé d'admettre que l'influence dissolvante qui s'est librement exercée dans les autres fractions de la chrétienté, a été contrebalancée dans le catholicisme par l'action d'un principe supérieur assez puissant pour réaliser la synthèse vivante de toutes les cellules et de tous les organes du corps ecclésiastique. Cette énergie est supérieure à l'homme puisqu'elle a précisément pour effet de tenir en échec les instincts anarchiques qui sont le fruit des passions humaines. Pour tout esprit que ses préjugés n'empêchent pas de regarder en face un fait aussi contraire à la marche ordinaire des sociétés humaines, ou qui ne se contente pas d'en éluder l'explication, et de le déclarer naturel, tout simplement parce qu'il existe, l'unité catholique manifeste l'intervention d'une puissance surhumaine où l'âme qui cherche Dieu sincèrement n'aura pas de peine à le reconnaître [1].

[1] Cette formule, et d'autres semblables qui reviendront au cours de ce chapitre, doivent s'entendre sous le bénéfice de l'observation faite précédemment. La conclusion, à savoir l'affirmation de la mission divine de l'Eglise, s'impose à nous avec une certitude qui se fonde sur les motifs, objectivement valables, que nous exposons. Et néanmoins, en fait, tous ceux qui saisissent matériellement ces motifs, ne tirent pas nécessairement la conclusion. La perception de la connexion, la synthèse fait

La vitalité surhumaine du catholicisme apparaîtra plus manifeste encore, si, ayant égard non plus seulement aux causes intérieures de dissolution, mais à tous les obstacles extérieurs qu'il a rencontrés et surmontés au cours de son existence dix-neuf fois séculaire, on envisage non plus seulement l'unité, mais la « stabilité toujours victorieuse » de l'Eglise. Tels adversaires du catholicisme, nous le savons, déprécient injustement cette preuve de la divinité de l'Eglise par sa durée. C'est qu'au préalable, ils déforment la pensée de nos apologistes. Nous ne disons pas que le seul fait d'avoir duré 1900 ans est une preuve de surhumaine assistance. Il faut examiner les circonstances spéciales et uniques de cette durée. Durer sans avoir à lutter contre aucun obstacle peut s'expliquer humainement ; durer en se transformant substantiellement n'exige pas l'intervention divine. Mais tel n'est pas le cas de l'Eglise catholique. En restant elle-même, dans sa doctrine, dans sa constitution, elle a résisté aux chocs extérieurs les plus variés et les plus divers, auxquels toutes les autres institutions humaines ont succombé, et c'est en considérant l'ensemble de ses résistances, de ses étonnants réveils, que nous faisons appel, pour expliquer cette stabilité toujours victorieuse, à une cause surhumaine.

L'Eglise est née dans la persécution. Son fondateur avait été crucifié quelques semaines auparavant. Ses apôtres, transformés par la foi en sa résurrection et la Pentecôte, deviennent d'infatigables prédicateurs de la religion nouvelle. Pierre et Jean sont arrêtés,

encore défaut à plusieurs. Mais nous croyons que tout chercheur de bonne volonté peut devenir tôt ou tard apte à l'acquérir.

Etienne est lapidé, l'Eglise de Jérusalem dispersée. Partout où elle est prêchée, la foi suscite, en même temps que des disciples nouveaux, des adversaires acharnés. Tous les apôtres, sauf Jean, rendent par le martyre témoignage à la vérité. A Rome, où Pierre et Paul ont versé leur sang, les pontifes, durant trois siècles ajoutent le témoignage de leur sang à celui des premiers apôtres. Après trois siècles d'efforts pour supprimer par la violence le christianisme naissant, l'empire romain doit s'avouer vaincu et avec Constantin se rallier à la religion nouvelle. Mais les empereurs convertis et devenus théologiens s'armèrent souvent contre l'orthodoxie et prirent en mains la défense de l'hérésie. Les persécutions renouvelées par Julien l'Apostat, les invasions barbares, les luttes de l'empire contre la papauté, les révolutions populaires des temps modernes semblent mettre en péril la vie de l'Eglise et se vantent souvent de l'avoir définitivement détruite. Mais, après les plus apparentes défaites, l'Eglise victorieuse a raison de ses persécuteurs. Les coups répétés portés au Saint-Siège n'ont réussi ni à le supprimer, ni même à l'ébranler, mais seulement à faire de son autorité désormais incontestée au sein du catholicisme, la plus haute qui soit au monde.

Plus dangereuses pour l'Eglise que les persécutions à main armée sont les attaques de la philosophie ancienne et de la science moderne. Celles ci n'ont pas cessé depuis le commencement du christianisme ; le développement de la dogmatique catholique, qui s'est effectué au milieu d'obstacles sans cesse renaissants, n'apparaît pas comme un fait moins extraordinaire que le triomphe de l'Eglise sur les persécutions sanglantes.

Que l'on s'attache, à titre d'exemple, à suivre de près le développement du dogme central, inspirateur de tout le christianisme, celui de la Divinité de Jésus-Christ. Il suffit d'en rappeler les diverses étapes pour retrouver la vive impression de la série d'obstacles auxquels il s'est successivement heurté et qui devaient humainement le faire dévier, ou l'interrompre d'une façon définitive.

L'affirmation de la filiation divine de Jésus se produit au sein du monothéisme rigide du milieu juif, et il semble que la nouvelle foi dut paraître d'abord inacceptable, à raison même de leur ferveur religieuse, à ceux-là qui devaient en être les apôtres à travers le monde. La mort de la Croix est une nouvelle épreuve pour la foi de ceux qui ne comprenaient guère qu'un Messie humainement victorieux. Quand la croyance au Christ, Fils de Dieu, franchit le cercle du judaïsme et parvient à la connaissance du paganisme, elle court le danger tout aussi grave, non plus de heurter les esprits habitués à multiplier à l'infini les divinités, mais de leur paraître au contraire toute naturelle et de perdre son caractère d'exclusive transcendance. Au IIe siècle, c'est le gnosticisme, sous ses multiples formes, qui menace d'étouffer le dogme de l'Incarnation, et de faire évanouir dans ses rêveries la réalité de la Rédemption en s'attaquant tout à la fois à la Divinité et à l'humanité de Jésus dont elle fait une pure apparence. Aux siècles suivants, le contact avec la philosophie grecque et la naissance de la théologie savante suscitent de redoutables hérésies : arianisme, nestorianisme, eutychianisme, menacent tour à tour et parfois simultanément les données essentielles du dogme christologique, touchant la parfaite

divinité, l'humanité réelle et l'union personnelle des deux natures dans le Christ.

L'hérésie semble avoir pour elle, au moins autant que l'orthodoxie, le prestige de la force intellectuelle et de la philosophie rationnelle ; elle rallie souvent à sa cause l'influence exercée par le pouvoir impérial. La cause de la christologie traditionnelle paraît plus d'une fois irrémédiablement perdue. Selon le mot de saint Jérôme, « le monde se réveille arien ». Mais voici que les Irénée, les Athanase, et ceux qui leur succèdent se lèvent au moment décisif et sauvent la cause qui paraissait compromise. Et quand les Conciles viennent enregistrer les résultats de ces gigantesques débats, il se trouve que la pensée orthodoxe a tiré profit de la discussion et qu'au travers des erreurs opposées entre lesquelles elle a gardé le juste milieu, en dépit de ses propres tâtonnements, elle s'est frayé la voie vers une expression plus complète et plus explicite du dogme christologique. Et celui-ci règnera désormais incontesté sur les consciences chrétiennes jusqu'au jour où les hérésies modernes, pour avoir méconnu l'autorité de l'Eglise, en arriveront à le remettre en question.

La Divinité du Christ n'est pas seule à fournir l'exemple d'un tel développement qui, loin d'être entravé par les obstacles qui devraient l'arrêter, triomphe de l'erreur en la faisant servir à réaliser sa propre perfection. Il en est de même de tous les dogmes chrétiens, qu'il s'agisse de la grâce ou des sacrements qui en sont les canaux, qu'il s'agisse de l'Eucharistie dont la réalité mystérieuse est comme l'âme qui donne vie et signification au culte chrétien, qu'il s'agisse de la constitution de l'Eglise elle-même et des

pouvoirs respectifs de la hiérarchie, en ses divers degrés, à l'égard du peuple chrétien. Toujours la même histoire se renouvelle ; toujours la raison se heurte au mystère qui la dépasse et risque de le supprimer sous prétexte de l'expliquer ; toujours la pensée catholique évite les écueils opposés qui la menacent et, demeurant fidèle à ses origines, réussit à se traduire en des formules plus expressives qui, tout en fermant la voie aux erreurs définitivement écartées, réservent pour l'avenir la possibilité de nouveaux progrès dans la possession explicite de la vérité. L'histoire de chacun de ces développements suffirait à trahir en l'Eglise l'existence d'une sagesse supérieure qui poursuit, au travers des disputes humaines, une plus parfaite affirmation de la vérité.

Mais voici que toutes ces doctrines partielles qui ont subi victorieusement l'assaut de l'hérésie, dans les milieux intellectuels les plus différents et aux époques les plus éloignées, forment par leur rapprochement une synthèse doctrinale de la plus impeccable cohérence logique. Que l'on songe à toutes les causes de corruption dont elles ont dû subir l'influence, depuis les rêveries de la spéculation gnostique jusqu'à la pression intéressée de la politique qui n'a pas hésité à sacrifier le dogme aux ambitions ou aux passions des princes, comme on le vit sous Henri VIII d'Angleterre.

Qu'on veuille bien réfléchir que la plus petite déviation initiale entraîne tôt ou tard la perversion totale de la doctrine, ainsi que le prouve surabondamment l'évolution du protestantisme aboutissant à renier non seulement les dogmes fondamentaux du christianisme, mais les dogmes spécifiques de la Réforme elle-même.

L'on ne saurait se soustraire à l'évidente conclusion que l'ensemble du développement du dogme et de l'institution catholiques suppose le concours d'une assistance surhumaine. Aussi bien est-il opportun de rappeler ici que l'existence d'un véritable développement doctrinal à l'abri de toute corruption fut la prérogative qui justifia, devant la raison exigeante d'un Newman, les prétentions exclusives de l'Eglise de Rome qui avait déjà gagné son cœur par l'attrait de sa sainteté.

Par contre, les Eglises de l'orthodoxie orientale gardent une croyance irrémédiablement figée. Non seulement elles n'ont plus l'organe qui leur permettrait de définir la foi avec toutes les précisions nouvelles qu'exigent de nouvelles erreurs et la perpétuelle activité de l'esprit humain ; mais, comme nous l'avons montré en les étudiant, elles professent le « fixisme ». C'est le principe même de tout développement dogmatique, à partir du 8e Concile œcuménique, qui est rejeté par elles comme illégitime. Entre la dissolution protestante du dogme et la stagnation orthodoxe, le catholicisme seul offre le spectacle d'un vrai développement.

Notons encore un trait qui caractérise les triomphes de l'Eglise aussi bien dans l'histoire de sa doctrine que dans son histoire extérieure : c'est le caractère humainement invraisemblable de ses victoires. C'est au moment où sa cause semble définitivement perdue que, tout d'un coup, l'Eglise agonisante se réveille pour faire éclater la puissance de sa vitalité. Toujours la Résurrection suit presque immédiatement les heures douloureuses de la Passion. « Constantin succède à Dioclétien ; les quatrième, cinquième et sixième siècles finissent par trois conversions qui sont trois

éclatantes bénédictions : celle de saint Augustin, celle de Clovis, celle des Anglo-Saxons ; la désolation des siècles suivants aboutit à Hildebrand et aux croisades ; le zèle des Dominicains et des Franciscains, le rayonnement de la somme théologique de saint Thomas d'Aquin sont, pour ainsi dire, la réponse de Dieu à la tyrannie impériale et à l'hérésie albigeoise ; la blessure du grand schisme est à peine fermée, et voici Fra Angelico, la fleur de l'art chrétien, et Thomas a Kempis, la fleur de la mystique chrétienne : Luther et Calvin furent comme le rude sentier au bout duquel s'ouvre un beau jardin arrosé du sang des martyrs ; alors aussi apparaît la vraie Réforme, œuvre du Concile de Trente, et de nouvelles missions s'étendent à l'Orient et à l'Occident ; le jansénisme ne s'élève que pour tomber de plus haut et pour jamais ; et la menace de l'accablement des populations catholiques par le nombre des dissidents demeure vaine comme tant d'autres »[1].

Pour quiconque l'examinera de bonne foi et la comparera à celle des autres sociétés civiles ou religieuses, l'histoire de l'Eglise apparaît donc comme littéralement prodigieuse, et le prodige de sa vitalité appelle une explication qui proportionne la cause aux effets. « Si ce projet ou cette œuvre ne vient que des hommes, disait Gamaliel, en présence du Christianisme naissant qui comparaissait devant lui en la personne des Apôtres, ils sont condamnés à l'échec ». Le même principe de discernement appliqué à l'histoire de l'Eglise catholique amène à reconnaître sa

[1] Charles Stanton Devas, *L'Eglise et le progrès du monde*, traduction par le P. Folghera. Paris, Gabalda, 1909, p. 264.

divinité. Telle est la conclusion dont l'expression nuancée ne fait que mieux ressortir le caractère inéluctable : « Le caractère surnaturel de l'Eglise, la présence en elle d'un modérateur divin ne saurait se déduire avec une rigueur suffisante de chacun de ses triomphes pris à part. Elle aurait pu vaincre l'esprit juif, s'imposer de proche en proche à tout l'empire, en faisant appel aux bons éléments par l'attrait de sa morale et de ses espérances, puis au grand nombre par le spectacle de ses martyrs et l'expérience de sa charité, puis à la population tout entière par l'entraînement de l'exemple et l'appui du pouvoir ; elle aurait pu, à la rigueur, se débarrasser des végétations parasites du gnosticisme, soumettre à son autorité prophètes et philosophes, se constituer un dogme en se guidant sur un bon sens moyen et en usant largement du mystère. Toutes ces choses, une institution humaine conduite par des hommes éclairés et sages, aurait pu les accomplir isolément. Mais l'ensemble, mais la victoire dans toutes les luttes à la fois, mais la forme propre conservée à travers un développement d'une immense étendue et d'une très longue durée, cela représente une impossibilité, si l'on veut rester sur le terrain de l'ordre naturel. En faisant même abstraction de la force initiale, de la personne du fondateur, en ne considérant de l'histoire ecclésiastique que ce qui commence aux Apôtres, on est conduit à se dire qu'ils ont fondé une institution plus qu'humaine, que Dieu était vraiment en eux, avec eux, et qu'il est encore avec leur œuvre [1] ».

[1] L. Duchesne, *Les origines chrétiennes*, p. 468.

II

La sainteté ne constitue peut-être pas la marque de transcendance la plus frappante pour tous les esprits ; les dispositions intimes des âmes échappent en effet à l'observation directe, et pour être appréciée à sa valeur ou même seulement comprise, la vertu exige chez celui qui l'étudie un certain degré d'élévation morale. L'égoïste ne sait pas ce qu'est l'amour, la pitié est incomprise d'un cœur dur comme la joie du sacrifice de qui ne s'est jamais renoncé.

Par contre, pour ceux à qui leur formation morale la rend accessible, la sainteté est à coup sûr une des preuves les plus décisives de l'origine et de la mission divine de l'Eglise.

Si l'homme laissé à ses seules ressources naturelles est en effet capable de quelque bien, sa vertu ne saurait, par son propre effort, se maintenir longtemps sans de graves défaillances ; elle ne peut en tout cas dépasser généralement le degré d'une honnête médiocrité. Pour quiconque est soucieux de vie morale, c'est là une vérité d'expérience. Et l'aveu de cette faiblesse morale de l'homme est d'autant plus facile et spontané que la conscience est plus sincère et la volonté plus généreuse.

Au contraire, Dieu est le type éternel et la source de toute perfection morale, et s'il condescend à admettre l'homme dans l'intimité de sa propre vie, la communication divine opérée par la Révélation et la grâce ne peut manquer de faire sentir son influence par la supériorité de ses effets dans l'ordre de la vie morale. Si donc une institution, qui se réclame par

ailleurs d'une mission divine, apparaît comme perpétuellement douée de ressources spirituelles permettant à ceux de ses membres, qui s'abandonnent pleinement à son influence éducatrice, de s'élever jusqu'aux plus hauts degrés de la perfection morale, l'authenticité des titres divins dont elle se réclame se manifeste avec l'éclat de l'évidence à ceux « qui ont des yeux pour voir ». Et tel est le cas de l'Eglise catholique.

Incomparables sont les ressources qu'elle offre à la faiblesse humaine pour observer le devoir et tendre à la perfection. Le programme moral qu'elle impose à titre de précepte est à la fois très pratique et très souple, complet sans être gênant. En fixant avec une précision minutieuse les devoirs religieux et les devoirs d'état du chrétien par la loi ecclésiastique, complément de la loi divine, par la direction et la casuistique, il inspire un scrupuleux attachement à la loi morale, dans tout le détail de la vie. Mais l'observation fidèle des moindres prescriptions ne se pervertit pas en un esclavage pharisaïque. Inspirée par le grand précepte du double amour de Dieu et du prochain, elle y rapporte et y subordonne tout, et l'esprit intervient pour vivifier le respect de la lettre. Ainsi, l'Eglise inculque par ses prescriptions pratiques, telles que l'abstinence et le jeûne, l'obligation de la pénitence, mais elle l'applique, en des formes indéfiniment souples et variées, à chaque époque, à chaque pays et à chaque individu. D'autre part, la fermeté inébranlable et l'autorité exempte de faiblesse avec laquelle elle maintient, sans acception de personnes, l'intégrité de son programme de vie morale et des affirmations dogmatiques qui en sont la raison d'être, garantissent à l'idéal inspirateur de la vertu toute sa

puissance originelle d'attraction vers le bien. Précieux éléments de vie pour la moralité, s'il est vrai que de fortes convictions sont seules capables de susciter les apôtres et les martyrs, et si la simple observation des préceptes, à défaut d'héroïsme, exige parfois de douloureux sacrifices qu'on ne saurait consentir au profit d'une simple opinion ni en faveur d'une obligation discutable.

L'idéal moral n'est pas seulement proposé aux fidèles sous la forme de préceptes nettement articulés, il prend corps et s'incarne dans la vie du Christ et des saints. En même temps qu'ils sont des intercesseurs très accessibles à la piété populaire, ceux-ci fournissent à la bonne volonté des exemplaires vivants ; ils rendent les vertus chrétiennes plus attrayantes parce qu'ils parlent, non à la seule raison, mais à l'homme tout entier pour les lui faire comprendre et aimer.

L'institution sacramentelle, en perpétuant sous une forme aisément saisissable la présence et l'action sanctifiante du Christ parmi les hommes facilite aux plus grossiers le travail de la culture morale. A quiconque ne pourrait que difficilement se recueillir pour trouver Dieu au fond de son âme, elle permet de le rencontrer en toutes les circonstances de la vie où le besoin s'en fait plus vivement ressentir ; avec le pardon, elle apporte infailliblement à la faiblesse humaine, pourvu qu'elle n'y mette point obstacle, la force de triompher dans la lutte contre les inclinations perverses.

L'élite n'est pas moins favorisée par le catholicisme dans son essor vers les sommets de la perfection et la pratique des conseils évangéliques. Pour s'initier et se

guider dans les sentiers de l'union mystique avec Dieu, elle possède la tradition spirituelle des maîtres de la vie intérieure, qui, dans l'unité de l'inspiration chrétienne, se groupent en écoles correspondant aux divers attraits et aux tempéraments les plus variés [1].

La direction, si elle est bien comprise, n'est point du tout une substitution de personne ; elle évite au contraire bien des tâtonnements, des égarements et le gaspillage des meilleurs dons.

Des lois spéciales sont établies qui gouvernent les états de perfection. Les vœux de chasteté, de pauvreté, d'obéissance offrent une garantie de persévérance aux élans généreux de l'âme et rendent possible, par le don effectif de soi-même à Dieu, une plénitude de vie spirituelle dont les Instituts religieux sont appelés à faire bénéficier toute l'Eglise et même toute l'humanité, sous forme de charité spirituelle exercée par la prière et la pénitence comme dans le Carmel, sous forme de charité intellectuelle par l'instruction à tous ses degrés distribuée par les Instituts enseignants, sous forme enfin d'entreprises de charité ou de justice sociales.

Enfin, le célibat ecclésiastique imposé au clergé assure sa liberté de se consacrer exclusivement à l'avènement du règne de Dieu et l'oblige à parvenir à un haut degré de moralité qui lui vaut, avec la confiance des fidèles, l'autorité morale nécessaire pour prêcher aux autres la pratique souvent difficile des vertus chrétiennes.

[1] Pour le développement de ces idées, voir notamment : Gillet, *La valeur éducative de la morale catholique*, Paris, Gabalda, 1911.

L'éminente valeur et la profusion des ressources offertes par le catholicisme à la bonne volonté en quête de sainteté le mettent hors de pair parmi toutes les Eglises de la chrétienté.

Pour ce qui est du protestantisme, même quand il a réussi à sauvegarder les préceptes de l'Evangile dans toute l'étendue de leurs exigences, — ce qui n'est pas vrai de la discipline du mariage énervée par le divorce, — de l'aveu de ses historiens [1], en méconnaissant la légitimité de l'ascétisme chrétien fondé sur la pratique des conseils évangéliques, en abolissant l'état religieux et le célibat ecclésiastique, il a brisé l'élan qui entraînait vers l'héroïsme les âmes d'élite.

Sans parler de la suppression du culte des saints, en s'attaquant à l'institution sacramentelle, il a tari dans leur source la plus abondante les divines énergies qui rendent plus aisée la lutte contre les mauvais penchants et le travail du perfectionnement moral. Si on les suppose en effet d'une égale médiocrité dans la générosité, le prostestant vulgaire a beaucoup moins d'occasions que le catholique d'être arraché au mal et ramené au devoir. Son Eglise ne le met jamais dans l'alternative ou de renier son attachement au christianisme ou de se renouveler, sinon dans la ferveur, au moins dans la pénitence. Confesser ses péchés à Dieu seul est une garantie insuffisante d'un examen approfondi, et aboutit bien souvent à ne pas même se les avouer à soi-même. L'obligation de la communion pascale et de la confession qui la précède garantit au contraire au catholique, pourvu qu'il n'ait pas de mauvaise volonté, le renouvellement du pacte

[1] Harnack, *L'Essence du Christianisme*, p. 303.

d'amitié qui doit unir le chrétien à Dieu et au Christ [1].

[1] Aucun fait ne manifeste mieux l'excellence des moyens de sanctification mis par l'Eglise catholique à la disposition de ses enfants, que le zèle avec lequel les anglicans qui entendent répudier le protestantisme, tout en restant dans leur Eglise, s'efforcent de reprendre, les unes après les autres, les doctrines, les institutions, les pratiques de piété spécifiquement catholiques, celles que les premiers réformateurs avaient déclarées « idolâtriques et superstitieuses ». Croyance en la présence réelle, au sacrifice de la messe avec tous les développements cultuels et liturgiques en dérivant, culte des saints, vie religieuse et célibat ecclésiastique, tous ces principes et ces éléments de la vie chrétienne jadis condamnés sont aujourd'hui réintégrés dans « l'anglo-catholicisme ».

Parmi les plus typiques des manifestations récentes de cet esprit de retour aux idées et aux formes du catholicisme, le P. d'Herbigny signale à bon droit le programme et les campagnes de la « Catholic League », créée pour promouvoir la « réunion de la chrétienté ». En voici quelques traits caractéristiques :

« La Ligue invite ses membres à différentes associations de sanctification. — 1° Les prêtres s'affilieront à la *Sodalité du Précieux Sang*. — 2° Les personnes libres, à la communauté des *chanoinesses régulières de Notre-Dame des Victoires*, afin de servir la sainte Eglise non par l'action, mais par la prière toute dévouée au service du corps mystique et eucharistique du Christ. Les œuvres principales y sont l'office divin, l'adoration perpétuelle et la supplication. Au lieu de sœurs converses, il y aura des sœurs mineures, avec obligation du petit office, dans le bas-chœur. Les dames peuvent s'associer comme tertiaires de la communauté du Saint-Sépulcre. — 3° Notre ligue catholique de l'*Apostolat de la prière* comprend trois degrés : offrande quotidienne de toutes ses intentions en union avec le Sacré-Cœur, récitation quotidienne d'une dizaine du rosaire, communion de réparation. Notre trésor spirituel organise la couronne vivante de Notre-Dame, la garde d'honneur du Sacré Cœur, le trésor du Tabernacle pour rehausser le culte du Saint-Sacrement.

La ligue se propose d'instituer une société de laïques, associés par des vœux et spécialement dévoués aux œuvres de la vie industrielle et civile. Enfin un fonds spécial est créé pour la célébration des messes de *Requiem* ». Cité par d'Herbigny, *L'anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave*, p. 75.

Et voici maintenant le programme de l'association des mi-

Les Eglises orientales orthodoxes sont assurément restées plus riches en ressources de sanctification. Mais, pour apprécier justement leurs richesses, il convient de se rappeler qu'elles leur viennent toutes du catholicisme ; aucun de leurs éléments ne doit son origine à la séparation d'avec Rome. « L'orthodoxie »

nistres anglicans, qui font partie de la *Catholic League*, association qui porte le titre latin de *Sodalitas Prœtiosissimi Sanguinis D. N. J. C. sub patrocinio Sancti Caroli Borromœorum*. « La Société se propose 1° de promouvoir le plus haut idéal de vie sacerdotale dans la sainteté, la discipline et l'esprit de progrès ; 2° de promouvoir les buts de la *Catholic League*. Ses règles sont : garder le célibat, réciter chaque jour l'office divin du Bréviaire latin, offrir l'intention de Tierce pour ses membres et les fins de la Société ; renouveler chaque matin, l'offrande de l'Apostolat de la prière, célébrer une fois par mois, la messe aux intentions de la Société et de la Ligue, autant que possible le premier vendredi du mois ; quand la rubrique le permettra, célébrer la messe votive du Sacré-Cœur ; enfin faire une retraite annuelle d'au moins trois jours pleins ». (D'Herbigny, *ibid.*, p. 76.)

Enfin les bases de la foi exigée de tous les membres de la Ligue comprennent les Conciles œcuméniques, non seulement les sept premiers, mais tous les autres jusqu'au Concile de Trente inclusivement. Si l'on réfléchit que l'objet propre de ce dernier Concile a été la solennelle condamnation du protestantisme, on n'en est que plus saisi par la puissance de cet élan qui entraîne l'élite des anglicans à répudier les erreurs protestantes et à reprendre progressivement les croyances et les pratiques spécifiquement catholiques. On ne saurait concevoir une reconnaissance plus explicite de la richesse incomparable du catholicisme en ressources de sainteté.

Beaucoup moins avancés, tout en évoluant dans le même sens, sont les représentants de la nouvelle Hochkirche (Haute Eglise) luthérienne en Allemagne. Leur point de départ rappelle celui du mouvement d'Oxford ; ils veulent, aussi bien dans la constitution que dans le *culte*, se rattacher à l'antiquité catholique. Voir, *Un essai de luthéranisme catholique*, par P. Charles, S. J., Nouvelle Revue Théologique, t. 50, p. 88). Nous les avons déjà signalés dans notre *Critique du christianisme individualiste*, II[e] Partie, chap. II.

demeure capable de favoriser l'éclosion de la morale chrétienne dans l'exacte mesure où elle est restée catholique et la sainteté qu'elle peut revendiquer en sa faveur témoigne donc en réalité en faveur de l'Eglise romaine. L'influence de la séparation ne s'est, au contraire, exercée que pour rabaisser l'idéal de perfection ou diminuer l'efficacité des moyens de sanctification. En facilitant le divorce, en supprimant le célibat ecclésiastique, en réduisant la vie monastique à la seule forme contemplative, l'orthodoxie a porté de graves atteintes au programme moral tracé par le catholicisme. Par sa faiblesse à réagir contre les superstitions populaires greffées sur le culte des saints, ou la tiédeur qui amoindrit l'usage de l'institution sacramentelle, elle en a compromis la salutaire action.

A en juger par la doctrine et les institutions, si l'on cherche à apprécier, non les chrétiens qui en sont les membres, mais les Eglises elles-mêmes, le catholicisme représente donc, dans l'ordre du perfectionnement moral de l'humanité, un type incomparable de sainteté, et puisque les modifications apportées à l'édifice par l'hérésie et le schisme, sous le prétexte de l'assainir et de le ramener à un plan primitif, n'ont eu d'autre effet que d'en compromettre la solidité et d'en altérer la beauté, il y a tout lieu de croire que sa parfaite conservation au sein de l'Église catholique atteste le concours d'une assistance surhumaine.

Nous ne saurions pourtant nous borner à admirer la surnaturelle grandeur des institutions, il faut nécessairement en apprécier les résultats. L'Evangile ne nous invite-t-il pas à juger l'arbre par ses fruits ?

Ecartons d'abord une objection aussi spécieuse que

superficielle et qui fait à elle seule tous les frais de la polémique courante.

Que de catholiques, nous dit-on, ne valent pas mieux ou même sont inférieurs en moralité à des incroyants ou à des fidèles d'autres Eglises ? Et même n'y a-t-il pas dans l'Eglise, et n'y a-t-il pas eu jusque dans les rangs du clergé, à toutes les époques, des scandales éclatants ? Que peut donc signifier la prétention de l'Eglise à la sainteté effective ?

La réponse est aisée. Ne cherchons à dissimuler ni la médiocrité morale d'un trop grand nombre de catholiques, ni les scandales donnés par des enfants et parfois des pasteurs de l'Eglise à toutes les époques. Encore conviendrait-il de ne pas les exagérer à plaisir, et de rester strictement fidèle à la vérité historique. Mais, quand bien même on devrait ramener à de plus faibles proportions les scandales ecclésiastiques, on ne les supprimerait pas.

C'est que la sainteté à laquelle prétend l'Eglise catholique ne suppose en aucune manière l'impeccabilité de tous ses enfants, ni même d'un seul d'entre eux.

L'Eglise catholique, nous l'avons vu, entend bien n'être pas une société de purs esprits, c'est une société à la fois divine et humaine. Si l'Esprit de Dieu en est pour ainsi dire, l'âme invisible, le corps visible est formé par une humanité que son incorporation dans l'organisme surnaturel ne délivre pas du déséquilibre moral, lot commun de tous les fils de notre race. Pas davantage la qualité de membre de l'Église ne détruit chez aucun d'entre nous la liberté, et si celle-ci fait la dignité et le mérite de notre vie morale, elle entraîne avec elle jusqu'à notre der-

nier souffle le danger de nous pervertir et d'abuser des meilleurs dons de Dieu.

Il est donc inévitable que tous les catholiques ne soient pas des saints, ni même des hommes simplement vertueux et honnêtes, et qu'ils puissent trouver des modèles individuels de vie morale dans les autres Eglises.

Une telle constatation n'enlève rien à la sainteté de l'Eglise si par ailleurs la sainteté est le fruit normal de l'éducation morale donnée par elle, dans les sociétés ou chez les individus, toutes les fois que, dans l'ensemble de leur vie, et malgré les faiblesses accidentelles, ils se soumettent librement et sincèrement à son influence. Et si, parmi le troupeau docile à ses inspirations, l'Eglise recrute régulièrement, dans une proportion inconnue aux autres formes du christianisme, une élite qui s'élève et se maintient de façon continue dans la perfection morale poussée jusqu'à l'héroïsme, la médiocrité et même l'immoralité de tels autres, loin de se tourner en objection décisive servent de contre-épreuve et témoignent que c'est au sein d'une humanité faible et toujours exposée à la perversion que l'Eglise recrute ses saints. Elles rendent plus démonstratif le contraste entre la perfection des uns et l'indignité des autres ; celui-ci résulte dès lors moins de l'inégalité dans les ressources que de l'inégale bonne volonté appelée à en bénéficier. Il fait éclater, en même temps que la redoutable puissance d'abus de la liberté, la richesse unique du patrimoine de biens spirituels, héritage commun de tous les enfants de l'Eglise.

Recueillons donc le témoignage des faits. L'influence de l'éducation morale du catholicisme sur les masses

n'est pas toujours aisée à mesurer avec précision. La raison en est d'abord que les statistiques, dont les résultats ne sont déjà qu'approximatifs et difficiles à interpréter, quand il s'agit de constater des faits matériels, sont impuissantes à noter le niveau de la moralité intérieure et le degré d'attachement au devoir.

En second lieu, la classification des populations en catholiques, protestantes ou orthodoxes peut être tout à fait trompeuse quand il s'agit de mesurer l'influence de la confession religieuse sur la moralité. Parmi les populations regardées comme catholiques, il peut y avoir bien des unités qui n'appartiennent à l'Eglise que de nom, et nous n'avons le droit de rendre une Eglise, quelle qu'elle soit, responsable de la moralité de ses fidèles que dans la mesure où ceux-ci acceptent librement l'influence de la discipline morale qu'elle impose. En outre, l'orthodoxie ou le protestantisme ont pu conserver en fait sans altération, en telle ou telle région, un programme de vie morale et même des ressources d'énergie spirituelle qui leur viennent en réalité du catholicisme. L'influence exercée, dans ce cas, sur le niveau de la moralité, n'est attribuable en bonne justice ni au schisme, ni au protestantisme, c'est un héritage dont ils sont redevables au christianisme qu'ils ont su garder et qui leur vient authentiquement du catholicisme. Par contre, dans la mesure où les ressources qu'ils offrent à la moralité diffèrent de celles du catholicisme, on devra leur attribuer la responsabilité des effets différents que l'observation aura enregistrés.

Ces principes de méthode étant posés, sans nous arrêter à toutes les manifestations de la vie morale,

bornons-nous à noter un signe caractéristique auquel on peut reconnaître le niveau moyen de la moralité dans une société, à savoir la moralité familiale et la fidélité aux lois du mariage chrétien.

Soit donc le type normal de la famille chrétienne, tel que l'a décrit Le Play dans sa monographie sur « les ouvriers européens » et dont les traits principaux sont les suivants : solide piété, éducation religieuse des enfants, pureté de mœurs, aucune naissance illégitime dans la commune, affection et sollicitude prodiguées aux enfants, égards pour les femmes et les vieillards, mariages contractés de bonne heure sans être prématurés, profond respect témoigné durant toute leur vie par les enfants à leurs parents. Sans doute de nombreuses familles, protestantes ou orthodoxes, seraient conformes à ce signalement. Mais elles ne le sont que moyennant leur fidélité pratique à une discipline qui n'est spécifiquement ni protestante ni orthodoxe, et dont on doit faire honneur au catholicisme, à savoir l'indissolubilité du mariage. Toutes les fois, au contraire, qu'elles s'inspirent des principes propres du protestantisme qui absout le divorce, ou de l'orthodoxie qui ne s'y montre pas absolument réfractaire, elles tendent vers la désorganisation. A défaut de constatations d'une portée absolument générale, certaines enquêtes sont pourtant déjà éloquentes. M. le Pasteur Monod atteste, par exemple [1], qu'à Berlin les bénédictions de mariage ont été, durant une période donnée, plus nombreuses chez les catholiques que chez les protestants et les divorces beau-

[1] *Les paroisses de Berlin, le Christianisme au* XX^e *siècle*, Revue protestante, 4 octobre 1907.

coup plus rares chez les premiers que chez les seconds.

Nous avons donc le droit de conclure que la moralité de la famille chrétienne a sa source dans une discipline qui lui vient du catholicisme. Et si la comparaison de cette famille avec la famille païenne ou musulmane, ou encore avec la famille désorganisée par le divorce et le défaut d'éducation religieuse, atteste la transcendante efficacité du christianisme dans l'ordre de la morale domestique, une telle marque de surhumaine valeur doit être légitimement retenue en faveur du catholicisme. Il va sans dire que cet exemple ne suffit pas à résoudre une question aussi vaste et aussi complexe que celle de l'influence de l'Eglise catholique sur la moralité des masses ; aussi bien s'agit-il surtout ici de faire appel à l'expérience et aux observations de chacun pour amener le lecteur à en dégager plus sûrement les conclusions.

S'agit-il de la pratique des conseils évangéliques et de la moralité supérieure qu'elle engendre, à peine est-il besoin de rappeler que le programme tracé par les initiateurs de la vie religieuse n'est pas resté lettre morte et que chaque époque et chaque pays voient éclore quelque entreprise nouvelle inspirée par l'amour effectif de Dieu et du prochain et adaptée à leurs besoins spéciaux. Ainsi s'entretient sans cesse dans la catholicité et au profit de l'humanité la flamme du dévouement religieux. Et si au XIX^e^ siècle, le protestantisme a connu des missionnaires dont nous ne nions pas le mérite, — encore que leur apostolat soit parfois associé à la poursuite de buts moins élevés que la conquête des âmes, — si des instituts de diaconesses sont venus imiter les religieuses catholiques, si

l'orthodoxie a des moines et des religieuses uniquement voués à la contemplation et parfois condamnés à l'oisiveté, ni les uns ni les autres ne peuvent soutenir la comparaison avec l'armée des missionnaires, des religieux et religieuses catholiques, ni pour le nombre, ni pour la mesure du don de soi, ni pour la fécondité sociale qui résulte de la consécration religieuse.

Quant au célibat ecclésiastique que nous ne rencontrons ni dans le protestantisme, ni dans les Eglises séparées, ce dont il faut s'étonner, en présence de ce prodigieux défi jeté par le catholicisme aux faiblesses humaines que la mission sacerdotale ne supprime pas, ce n'est pas qu'il y ait des misères partielles et des scandales isolés, c'est au contraire que, dans son ensemble, cette loi de renoncement ait vu son application se perfectionner sans cesse et qu'elle atteigne aujourd'hui un si haut degré d'observation fidèle.

Enfin, comme si l'armée si nombreuse des chrétiens voués à la perfection n'attestait pas encore assez la surnaturelle fécondité de l'église catholique, à toutes les époques se lève la troupe d'élite des saints héroïques. A quiconque cherche Dieu de bonne foi et n'est pas aveuglé par des préjugés de système, la vie des saints authentiques fait entrevoir de la façon la plus saisissante la présence et l'action divine dans l'âme humaine. Des actes héroïques de vertus sans cesse répétés, une ascension ininterrompue vers une perfection toujours plus haute manifestent clairement la poursuite d'un dessein et une puissance de réalisation qui dépassent la mesure de l'homme. Un tel spectacle n'est pas seulement intelligible aux âmes religieuses, il est capable de fixer et de convaincre les

esprits simplement honnêtes et de convertir parfois les plus éloignés des préoccupations religieuses. « Un martyr ou un confesseur, dit excellemment Newman, est un fait, et porte en lui-même son témoignage ; et tandis qu'il dérange les théories de la sagesse humaine, il interrompt la sécurité de l'homme du monde et force cette solitude où il voudrait s'isoler de toute pensée religieuse » [1].

Tous ceux à qui il a été donné d'être, ne fut-ce que pour un instant, en contact avec une âme de saint, en gardent pour toute leur vie un vivant souvenir et une ineffaçable empreinte. Tel d'entre nous a peut-être rencontré, par exemple, plusieurs de ceux qui ont approché le Curé d'Ars. Par la lumière que dégageait sa vie héroïquement consacrée à la prière, à la pénitence et au ministère ininterrompu de la confession, par l'influence presque irrésistible qu'il a exercée sur des milliers d'âmes, les arrachant au péché, leur révélant leur voie et parfois leur découvrant, par une intuition manifestement surhumaine, leurs dispositions les plus cachées, il a été comme une manifestation sensible du travail mystérieux que l'Esprit de Dieu opère dans la conscience humaine pour l'amener à la ressemblance du Christ. Ceux d'entre nous qui n'ont pas eu le privilège d'aborder un saint vivant ont, du moins, la ressource de fréquenter les saints dans leurs biographies, et on ne peut que se réjouir de voir de nos jours se multiplier les vies de saints où la sûreté de l'information historique, et l'heureux effort pour replacer le héros dans le milieu réel où il a vécu, garantissent à notre pieuse admiration des portraits

[1] Newman, *Discours sur la Théorie de la croyance religieuse*, Traduction Deferrière, p. 78.

d'une beauté morale vraiment humaine, en même temps que surnaturelle, et d'autant plus saisissante qu'elle est plus dégagée des retouches de la légende. Rien ne saurait remplacer cette rencontre personnelle des saints. L'expérience de ceux qui s'en sont procuré le bienfait, invite les autres à en tenter le plus souvent possible l'épreuve convaincante.

Mais si d'envisager ainsi, de plus près, quelques-uns des exemplaires de la perfection morale inspirée et réalisée par l'Eglise catholique, permet de discerner sûrement l'influence divine qui s'exerce en elle et par elle, sur l'âme des plus fervents imitateurs du Christ, que dire de la puissance de conviction que crée le spectacle de la sainteté catholique embrassée comme d'un coup d'œil dans les dix-neuf siècles de son histoire ? Aux témoignages de saint Pierre, de saint Paul, et des premiers apôtres qui ont usé leur vie et versé leur sang pour porter à l'humanité la lumière de la révélation évangélique et la flamme de l'amour chrétien, vient s'ajouter celui des martyrs innombrables des premiers siècles. Leur invincible constance dans les supplices, en dépit de la faiblesse de l'âge ou du sexe, a plus d'une fois touché leurs persécuteurs. Les prodigieuses pénitences des Pères du désert étonnent et purifient le vieux monde plongé dans la corruption, par le triomphe de l'ascétisme chrétien sur les convoitises de la chair.

Puis ce sont les Maîtres de la vérité chrétienne, Athanase, Augustin et tous les Pères dont l'œuvre est continuée plus tard par les Docteurs, au premier rang desquels se place saint Thomas. Ils ont sanctifié le labeur intellectuel par la défense intrépide, le développement laborieux et l'organisation méthodique

de la Révélation de Jésus. Voici les évêques et les moines, les saint Martin, les saint Boniface et tous ceux qui ont évangélisé les peuples nouveaux, vaincu définitivement le paganisme et jeté, à la sueur de leur front, au sein de la barbarie, les fondements de la civilisation chrétienne. Celle-ci commence dès lors à porter tous ses fruits. La sainteté fleurit aussi bien sur le trône avec saint Louis que dans les monastères avec saint Bernard. Avec saint François et saint Dominique, l'exemple contagieux de la pauvreté volontaire vient confirmer la puissance de l'apostolat populaire. De grandes mystiques comme sainte Catherine de Sienne puisent dans leur intimité avec Dieu la force de rappeler leur devoir aux pasteurs de l'Eglise. La Réforme catholique suscite des ouvriers infatigables avec saint Charles Borromée et saint Ignace, et elle provoque une floraison magnifique de sainteté, aux types les plus variés et les plus personnels, avec saint François Xavier, saint Philippe de Néri, sainte Thérèse, saint François de Sales, saint Vincent de Paul.

Les saints modernes, notamment les nombreux martyrs de nos missions, attestent l'incessant renouveau de l'héroïsme chrétien. Celui-ci a fleuri à toutes les époques, sous tous les climats, dans toutes les conditions sociales. Hommes d'églises, pasteurs, missionnaires et religieux, vierges consacrées à Dieu ou femmes du monde, rois et ouvriers, princesses et bergères, ont rivalisé d'émulation dans leur ardeur à imiter le Christ en servant Dieu et le prochain.

Cette floraison ininterrompue de sainteté dont se pare la perpétuelle jeunesse de l'Église catholique n'appartient pas aux périodes légendaires de l'humanité. C'est l'Église elle-même qui, depuis le moyen-

âge, garde la mission de juger la vertu de ses enfants, et elle procède à cet examen avec une réserve si prudente, une critique si pénétrante, avec des exigences si rigoureuses que nul historien ne saurait à cet égard rivaliser avec elle, et que l'héroïsme de ses saints, quand il a été soumis à la redoutable épreuve des procès de béatification et de canonisation, est cent fois mieux établi que la plupart des grands faits historiques que personne ne songe à contester. Il ne s'agit pas d'ailleurs d'un événement passager et appartenant exclusivement à des âges reculés, mais d'un fait chronique qui se perpétue sous nos yeux.

Si nul préjugé philosophique ne fait rejeter par avance la possibilité d'une manifestation de Dieu dans l'histoire, si l'esprit en cherche au contraire la trace avec une religieuse curiosité, et si par ailleurs on s'est exactement rendu compte du niveau de moralité au-dessus duquel ne s'élève guère l'humanité moyenne, même sous l'empire de la foi chrétienne, il nous paraît impossible de ne pas reconnaître dans la prodigieuse fécondité de l'Église catholique dans l'ordre de la sainteté, l'action souveraine de l'Esprit de Dieu triomphant de la faiblesse humaine.

Une telle induction, déjà très légitime par elle-même, se trouve confirmée par l'argument décisif du miracle. L'Eglise se rend compte que les investigations humaines, si minutieuses qu'on les suppose, ne sauraient jamais pénétrer jusqu'au fond le plus intime des consciences, et que le regard de Dieu seul peut descendre à de telles profondeurs. Aussi bien, consciente de sa mission divine, forte des promesses d'assistance qu'elle a reçues, après avoir usé de toutes les ressources de la sagesse humaine pour établir le ca-

ractère héroïque de la sainteté qu'elle veut honorer, elle n'hésite pas à poser en quelque sorte ses conditions à Dieu même, et à provoquer de sa toute-puissance la suprême confirmation de ses propres jugements, en exigeant l'attestation divine du miracle. Et, sans jamais imposer à la foi de ses fidèles les miracles qui la décident à procéder à la canonisation, elle entoure leur examen d'un tel redoublement de critique qu'aucune commission de savants ne saurait être plus exigeante en matière de preuves [1]. Ainsi, une multitude de miracles physiques vient constamment confirmer le témoignage du prodige moral de la sainteté. L'Église ne saurait être plus catégoriquement confirmée dans sa mission divine puisqu'elle se montre, depuis des siècles, comme disposant à son gré de la toute-puissance même de Dieu, aussi bien pour triompher de la médiocrité morale de l'homme, que pour authentiquer par le miracle l'héroïsme des saints qu'elle ne cesse d'enfanter.

Que le témoignage divin apporté par la sainteté, soit l'exclusif privilège du christianisme catholique, c'est ce qu'il est aisé de constater.

Le protestantisme n'a point de saints. Luther a cessé de croire à la sainteté réelle, puisqu'il a réduit la justification elle-même à être toute extérieure, incapable d'atteindre le fond intime de l'homme pour le renouveler. Et la Réforme a supprimé le culte rendu aux héros de l'amour de Dieu et du prochain. Si le protestantisme moderne, au moins celui qui garde

[1] Rien n'est plus démonstratif à cet égard que la lecture du célèbre traité de Benoît XIV : *De la béatification et de la canonisation des Saints* ; et la pratique constante de l'Église ne dément point les exigences de la théorie.

encore une foi positive, s'est relâché de la rigueur primitive, s'il recommande lui aussi de rechercher la société spirituelle des saints en vue de les imiter, il renonce entièrement à présenter au monde, pour son compte, comme l'Eglise catholique, le réconfortant spectacle de la vertu poussée jusqu'à l'héroïsme. Il ne saurait désormais revendiquer l'héritage de l'ascétisme chrétien que, de l'aveu de ses historiens, la Réforme a répudié, non plus que la prétention de discerner avec autorité dans les consciences le secret de la sainteté.

Il est vrai que les Eglises orthodoxes ont gardé le culte des saints ; l'Eglise russe par exemple prétend à la note de la sainteté ; elle fait usage, pour la reconnaître, d'une procédure qui répond aux canonisations catholiques. Mais une comparaison attentive vient confirmer entièrement l'exclusive transcendance du catholicisme.

Pour ce qui est, en effet, du culte rendu aux saints, c'est une institution qui vient de l'Eglise antérieure à la séparation, et, dans la mesure où elle contribue à sauvegarder partiellement la vitalité religieuse de l'orthodoxie, le mérite en revient non au schisme, mais au catholicisme dont il n'a point rejeté sur ce point l'héritage. Encore faudrait-il noter que, dans sa prétention à juger avec autorité de la sainteté des personnes à qui elle veut rendre les honneurs du culte public, l'Eglise russe semble peut être moins préoccupée d'établir rigoureusement l'héroïcité de leurs vertus que de rechercher les signes extraordinaires auxquels se plaît la piété populaire, telle que la bonne conservation de leurs corps [1].

[1] Sur la canonisation des saints dans l'Eglise russe voir les

Et quant aux saints à qui l'orthodoxie rend un culte, l'immense majorité ne lui appartient pas en propre, mais lui sont communs avec le catholicisme. Ce sont les saints qui vécurent avant le schisme grec, dont l'héroïsme témoigne sans doute en faveur du christianisme oriental, mais d'un christianisme qui reconnaissait l'autorité de l'Eglise romaine, et dont les plus illustres représentants, comme saint Athanase, ont souvent fait appel à l'appui des successeurs de saint Pierre. Ce sont encore, parmi les premiers apôtres des peuples slaves, des saints comme saint Cyrille et saint Méthode qui furent toujours en communion avec Rome. Le reste des personnages à qui l'orthodoxie rend un culte ne sauraient être mis en comparaison avec l'immense multitude des saints catholiques des temps modernes [1]. Et remarquons encore, sans nous lasser de le redire, que la plupart des éléments de la vie religieuse à laquelle ils sont redevables de leurs vertus sont des éléments chrétiens, tels que l'amour du Christ ou les traditions de l'ascétisme, hérités de l'Eglise universelle qui précédait le schisme. Il apparaît donc que, malgré la séparation qui est venue sinon tarir, du

mémoires du P. Paul Peeters dans les *Analecta Bollandiana* t. 33, et 38, et l'article de J. Bois dans le Dictionnaire de Théologie catholique, t. II, col. 1659-1672.

[1] « Seules, les Églises orthodoxes ont élevé jusqu'ici, en face de l'Église catholique, la prétention d'avoir des saints canonisés et, seule des Églises orthodoxes, l'Eglise russe a rétabli des règles permettant un certain contrôle. Depuis 1721, six Russes dont cinq évêques, ont été proclamés saints par les Tsars, sur la proposition du Synode. Un seul, le dernier, Séraphin de Sarov, fut un simple moine, et appartient au dix-neuvième siècle (mort en 1838 ; « canonisé » par Nicolas II en 1903). L. de Grandmaison. *Le Sadhu Sundar Singh et le Problème de la Sainteté hors de l'Eglise catholique*, Recherches de science religieuse, janvier-avril 1922, p. 25.

moins appauvrir, la sève divine de la sainteté, c'est encore en faveur du catholicisme que témoignent les saints de l'orthodoxie [1].

[1] Sur ce point encore, il est utile d'en appeler au témoignage de Soloviev. Il distinguait soigneusement dans l'Eglise russe la masse du peuple chrétien et les théologiens officiels. L'orthodoxie du peuple mérite son nom, car le peuple est catholique dans sa foi et dans sa piété ; seule la pseudo-orthodoxie des théologiens officiels est anticatholique. « Cette pseudo-orthodoxie de notre école théologique qui n'a rien de commun avec la foi de l'Eglise universelle, ni avec la piété du peuple russe, *ne contient aucun élément positif* ». (*La Russie et l'Eglise universelle, p. 18*). Nous soulignons les derniers mots, car ils expriment bien l'idée qui inspire notre argumentation. Les éléments de la religion qui entretiennent la vie spirituelle et alimentent la sainteté : vérités de foi, connaissance de l'Evangile, sacrements, culte des saints et traditions ascétiques, tels qu'on les rencontre dans les Eglises chrétiennes non catholiques, ne leur appartiennent pas en propre, mais sont un héritage de leur passé catholique. L'œuvre propre et spécifique du schisme ou de l'hérésie a été de renier ou de mutiler tels de ces éléments, mais en tant qu'ils le conservent et en usent, c'est un reste du catholicisme, et les fruits de nature morale qui en résultent doivent être imputés, en toute justice, au catholicisme.

Joseph de Maistre exprime avec beaucoup de relief une pensée analogue, en ce qui concerne les vérités inspiratrices de la vie chrétienne. Ce qui appartient en propre aux Eglises séparées ce sont leurs négations, rien de plus : « Partons d'une époque antérieure à tous les schismes qui divisent aujourd'hui le monde. Au commencement du x[e] siècle, il n'y avait qu'une foi en Europe. Considérez cette foi comme un assemblage de dogmes positifs : l'unité de Dieu, la Trinité, l'Incarnation, la présence réelle ; et, pour mettre plus de clarté dans nos idées, supposons qu'il y ait cinquante de ces dogmes positifs. Tous les chrétiens croyaient donc alors cinquante dogmes. L'Eglise grecque ayant nié la procession du Saint-Esprit et la suprématie du Pape, elle n'eut plus que quarante-huit points de croyance, par où vous voyez que nous croyons toujours tout ce qu'elle croit, quoiqu'elle nie deux choses que nous croyons. Vos sectes du xvi[e] siècle poussèrent les choses beaucoup plus loin, et nièrent encore plusieurs autres dogmes ; mais ceux qu'ils ont retenus nous sont communs. Enfin, *la religion catholique croit tout ce que les sectes croient* ; ce point est incontestable. Ces

L'Eglise romaine est la seule école authentique de la sainteté. Aussi bien, l'exemple des convertis vient-il

sectes, quelles qu'elles soient, ne sont donc point des religions, ce sont des *négations*, c'est-à-dire *rien*, par elles-mêmes, car dès qu'elles affirment, elles sont catholiques ». *Lettre à une dame protestante sur la maxime qu'un honnête homme ne change jamais de religion*, citée par M. Jugie, *Joseph de Maistre et l'Eglise gréco-russe*. Paris, Bonne Presse, p. 7.

L'action du Saint-Esprit, utilisant dans l'âme des non-catholiques les ressources catholiques pour les conduire à la vertu et à la perfection ne saurait surprendre quiconque se souvient que, grâce à leur bonne foi, ces fidèles appartiennent invisiblement à l'Eglise catholique.

Même une sainteté au-dessus du commun et le miracle pourraient se rencontrer dans leur vie, non avec la fréquence et le caractère chronique qu'ils ont dans le catholicisme, mais à titre exceptionnel. Ce caractère d'exception est patent. « Séraphin de Sarov est le seul moine moderne dont, parmi tant de dizaines de milliers, aspirant tous à la perfection, l'Eglise orthodoxe ait, jusqu'à présent, proclamé ouvertement les vertus héroïques. Sundar Singh est sans doute le seul Hindou chrétien dont le monde religieux anglo-saxon ait accepté des leçons de vie intérieure ». (de Grandmaison, *Le Sadhu Sundar Singh et le Problème de la Sainteté hors de l'Eglise catholique*, Recherches de science religieuse, janvier-avril 1922, p. 27.)

Or ces exemples mêmes, tout exceptionnels qu'ils soient, confirment notre principe. Car les sources de la piété du moine russe Séraphin de Sarov furent strictement catholiques : le Nouveau Testament, les œuvres des saints Basile, Chrysostome, Jean Climaque, Macaire et Isaac le Syrien. « Prêtre, bénéficiant des sacrements valides de pénitence et d'Eucharistie, dévot de la Vierge Marie », (de Grandmaison, *ibid.*, p. 26), il usait de ressources de grâce en elles-mêmes entièrement catholiques. Quant à Sundar Singh, quelles que soient, par rapport au catholicisme, les négations ou atténuations qu'il doit aux lacunes de ses maîtres humains (Presbytériens, Méthodistes, Anglicans), le fondement de la vie chrétienne est placé par lui dans l'union au Christ par la foi et l'amour, à la façon de saint Paul. Il croit à la Divinité de Jésus-Christ, au sens plein du mot. Un tel fondement n'est ni méthodiste, ni presbytérien, ni anglican, il est simplement catholique. (De Grandmaison, *ibid.*, pp. 10-11.)

Le miracle lui-même pourrait, selon les principes catholiques, venir authentiquer et faire valoir, en dehors du catholicisme,

heureusement confirmer cette prérogative. Les défections qui se sont produites au cours des siècles au sein du catholicisme en faveur de l'hérésie ou du schisme, à les prendre dans leur ensemble, et la part faite des exceptions individuelles, ont coïncidé avec une diminution de l'héroïsme et même de la simple moralité : ainsi en témoigne l'aveu, fait par M. Harnack, que la Réforme a renoncé à l'ascétisme. Au contraire, les retours de nos frères séparés au catholicisme sont le plus souvent accompagnés d'un renouveau de vie chrétienne et exigent les plus durs sacrifices. De cette deuxième assertion l'histoire de la renaissance catholique en Angleterre au XIX^e^ siècle fournit la démonstration péremptoire. C'est pour avoir voulu rendre leur Eglise plus sainte et s'être efforcés de se sanctifier eux-mêmes que les chefs du mouvement d'Oxford, en dé-

de telles croyances et de telles formes de vie chrétienne, « restes d'un héritage volontairement dilapidé jadis par d'indignes enfants, mais conservé par miséricorde à des descendants n'ayant nullement participé à la désertion de leurs ancêtres »... « Ce n'est pas là couvrir de la garantie divine tout le système doctrinal, lacunaire et en partie erroné, dans lequel ces vérités partielles se trouvent enchâssées ». « Il suffit pour cela que le miracle ne soit pas appelé en témoignage d'une erreur ou d'une lacune, mais d'une vérité positive, comme la divinité du Christ, ou sa présence réelle au Saint-Sacrement : le témoignage miraculeux est toujours véritable, en effet, mais confirme exclusivement le point à l'appui duquel il est apporté ». (De Grandmaison, *ibid.*, pp. 20-21.)

« Les hommages que rendent volontiers les catholiques à la vaillance de leurs « frères séparés » ne sont pas de purs gestes de courtoisie ; c'est le perpétuel souci de l'Église d'affirmer l'efficacité morale de certaines notions métaphysiques qui lui sont communes avec les autres confessions ; elle n'atténue rien de son *Credo*, mais tout au contraire elle le confirme, lorsqu'elle constate, avec une allégresse de logicienne, que des âmes qui ont des points d'attache avec l'au-delà, trouvent, dans ces points d'attache mêmes, une impulsion pour la vie, et pour la mort aussi ». (Goyau, *L'Eglise de France durant la guerre*, Paris, Bloud et Gay, 1917.)

pit de leurs vieux préjugés contre « l'idolâtrie du papisme » ont été amenés à se tourner vers Rome comme vers la seule véritable communion des saints. Leur admirable sincérité s'impose à tous et leurs anciens coreligionnaires n'ont pas cessé de professer pour leur caractère l'estime la plus profonde. Leur compétence est unique. Ce n'est pas dans les livres seulement qu'ils ont jugé l'anglicanisme et le catholicisme : ils les ont, si l'on peut dire, vécus. Leur conversion, réalisée au prix des plus douloureux renoncements, suivie depuis un demi-siècle d'un grand nombre d'autres par suite de l'ébranlement religieux qu'elle a causé, a donc la valeur d'une preuve en quelque sorte expérimentale. Aussi bien, le témoignage rendu par eux, notamment par Newman, à la sainteté que l'Église romaine est seule à pouvoir revendiquer parmi les Eglises chrétiennes, ne saurait-il être légitimement récusé. « Dans les premiers siècles de l'empire romain, quand parut le christianisme, il parut incarné en un système moral caractéristique... Or, à mesure que s'accroît mon expérience des religions existantes, j'ai la perception de plus en plus claire, et quiconque voudra soigneusement étudier ce sujet partagera ma conviction, j'ai la perception que ce système moral (cet « ethos » comme nous disions jadis à Oxford pour indiquer une doctrine morale réalisée par des individus), reste le vivant principe du catholicisme contemporain, qu'il en fait la vie essentielle, et qu'il est le principe déterminant de ses activités. Cela n'est vrai d'aucune des formes du protestantisme. Sans cela le catholicisme ne tarderait pas à s'effondrer et c'est à ce signe qu'il se fait reconnaître comme divin » [1].

[1] Newman, *Lettre à Mozley*, publiée dans la Contemporary Review (sept. 1899).

L'éminente sainteté de l'Église catholique comme sa prodigieuse vitalité, aussi bien que toutes les autres prérogatives surhumaines que nous énumérions au début de cette étude à la suite du Concile du Vatican, se présentent donc comme des signes très certains qui révèlent à l'esprit de bonne foi, animé de dispositions religieuses, la présence et l'action permanente d'un principe de vie transcendant qui ne peut être que Dieu lui-même dispensant au cours des siècles à l'humanité les bienfaits de la Rédemption opérée par le Christ. Pour que notre foi à l'Eglise soit fondée en raison, il ne nous est donc aucunement indispensable, à nous chrétiens du xx^e^ siècle, de recourir à l'étude personnelle et scientifique des origines chrétiennes. Il suffit que, prenant conscience du problème religieux posé pour chacun d'entre nous par les exigences pratiques de la vie et de l'action, convaincus par une expérience séculaire que la sagesse humaine laissée à elle-même est impuissante à le résoudre et que les paroles de la vie éternelle ne peuvent nous venir que de Dieu, nous écoutions d'une oreille attentive le message de l'Église catholique, pour le reconnaître comme divin. Il suffit que nous ouvrions des yeux dont aucun préjugé ne vient voiler le regard sur les œuvres qu'elle accomplit, pour discerner la marque authentique de sa divine mission [1].

[1] N'oublions pas au surplus qu'une argumentation même condensée sur la sainteté de l'Église au cours des siècles n'est pas indispensable. Les fruits de sainteté du catholicisme dans la vie d'un seul fidèle obscur constituent à eux seuls une preuve valable pour l'esprit qui est en état de saisir avec certitude la connexion entre le pouvoir divin de sanctification garanti à l'Eglise, et son action dans telle âme.

TROISIÈME PARTIE

—

L'ACCORD DU DOGME ET DE L'HISTOIRE AU SUJET DE L'ÉGLISE NAISSANTE

CHAPITRE PREMIER

—

L'INSTITUTION DE L'ÉGLISE PAR LE CHRIST

Une étude scientifique des origines chrétiennes n'est nullement indispensable, nous l'avons vu, pour que dans la vie actuelle de l'Église, dans les faits les plus généraux de son histoire un observateur raisonnable et de bonne foi puisse reconnaître des signes certains de sa mission divine. Et si, fort de l'affirmation même de l'Église messagère de Dieu, il acceptait dès lors son institution par le Christ comme un article de foi, cette vérité serait pour lui d'une très légitime et certaine possession [1], même en dehors de toute vérification historique.

[1] Qu'on n'objecte même pas que cette foi préétablie vicierait radicalement l'étude scientifique des origines. Il ne faut pas se lasser de dénoncer comme une contre-vérité ce lieu commun que la polémique anticatholique ressasse et accrédite trop souvent comme un axiome indiscutable.

En réalité il n'y a pas — et en ce qui concerne les origines chrétiennes il ne saurait y avoir — de critique historique absolument indépendante de toute croyance. Et les critiques dits « indépendants » commencent à le reconnaître de plus en plus explicitement : « Peut-être... ne s'est-on pas assez souvenu qu'une certaine manière de comprendre l'histoire comme la simple détermination de ce qui est suffisamment garanti en matière de fait, la ramènerait à une sèche nomenclature des cho-

Il n'en n'est pas moins vrai que de percevoir dans les documents primitifs l'action du Christ assurant

ses qui ont toute chance d'être arrivées. Or l'histoire ne devient science que par une sorte de reconstruction organique où la recherche des causes tient la même place que la recherche des forces dans les sciences de la nature. La définition de ces causes et de ces forces est fondée sur des expériences, mais elle implique une part d'inductions et il faut bien l'avouer, d'hypothèses. La science humaine n'existe que grâce à ces ébauches plus ou moins provisoires et toujours perfectibles. Ainsi donc, pour expliquer Jésus devant la raison, comme pour expliquer tout personnage ou tout phénomène de l'histoire, une formule sera indispensable qui ne peut être purement historique mais qui sera en rapport avec la philosophie générale de chacun ». (A Loisy, dans *Hibbert Journal*, avril 1910), cité par Allo, *Quelques mots sur la liberté scientifique*, Revue du Clergé français, t. 69, p. 155.

Dès lors les catholiques ne sont pas moins que les autres à même de faire œuvre loyale d'historiens.

S'agit-il d'abord d'établir quels faits les textes, nos évangiles par exemple, rapportent bonnement comme réels ? — rien dans sa foi n'oblige l'historien catholique à méconnaître aucune des règles de la critique. Le Concile du Vatican a consacré solennellement la légitime indépendance de chaque science quant à l'usage de sa méthode propre, et la première règle imposée à l'exégète catholique est de se conformer d'abord à toutes celles que la raison prescrit à n'importe quel historien.

Il sait que l'inspiration de l'Ecriture est un dogme de foi garanti par la Tradition et le magistère de l'Eglise, mais non une vérité qu'il pourrait déduire du seul examen de l'Ecriture elle-même. Aussi bien, pour établir en tant qu'apologiste, l'autorité de l'Eglise par l'Ecriture, il fait momentanément abstraction de l'inspiration, et ne se refuse pas à démontrer par les seules ressources de la critique la valeur historique des Evangiles.

Il sait encore que l'Ecriture, même si on la considère comme une source inspirée de la Révélation, ne dit pas tout, et qu'elle doit être complétée et expliquée par la Tradition. Assuré de retrouver sûrement par cette autre voie tout le contenu du Credo, il ne se sentira nullement obligé de majorer le sens obvie des textes de l'Ecriture.

Et même, en présence des passages scripturaires — très peu nombreux d'ailleurs — dont le sens a été infailliblement fixé par le magistère de l'Eglise, tout en accueillant avec une foi

la perpétuité de sa mission sur la terre par l'institution de l'Eglise semble être une part indispensable de

reconnaissante le surcroit de lumière dont l'Eglise le fait bénéficier, le catholique se rend compte qu'il ne saurait l'imposer aux critiques incroyants, et qu'il ne doit faire valoir, pour appuyer à leurs yeux son interprétation, que des raisons d'ordre critique. Quiconque consultera les commentateurs catholiques de l'Ecriture auxquels nous nous référons dans cette Troisième Partie devra convenir que leur pratique est entièrement conforme aux principes que nous venons d'exposer.

Il est permis d'ajouter que, même à un point de vue purement scientifique, pour faciliter la juste intelligence des documents primitifs, nulle hypothèse n'a plus de chance d'être plus fidèle à tous les aspects de la réalité originelle du christianisme, que les affirmations de la Tradition catholique, lesquelles résultent, par voie de développement homogène de la foi primitive. (Sur ce rôle de la Tradition, voir Blondel, *Histoire et dogme*, La Chapelle-Montligeon, 1904).

S'agit-il par delà les allégations authentiques des documents primitifs, de « rechercher les causes », il faut alors faire appel, comme le reconnaît M. Loisy, à « la philosophie générale de chacun ».

Or, sur ce terrain, la philosophie religieuse présupposée par la foi catholique est manifestement celle qui laisse à l'historien le plus de liberté pour respecter les allégations dûment établies des documents. Car elle se contente d'affirmer la possibilité du surnaturel, de la révélation et du miracle, ce qui permet d'accueillir leur réalité historique s'ils sont par ailleurs solidement garantis.

Au contraire, les préjugés philosophiques des historiens plus ou moins pénétrés de rationalisme les obligent à nier à priori la possibilité de faits qu'ils n'ont par ailleurs aucune raison critique de contester. Bien plus, ces « options préalables », trop souvent inavouées ou dissimulées sous un appareil d'érudition, s'insinuent jusque dans le détail de la critique littéraire et de la critique textuelle. Des exégètes rejettent tel fait évangélique ou telle parole de Jésus — nous le verrons au cours de cette Troisième Partie — non pour des raisons tirées de l'étude des textes, et même à l'encontre des bonnes méthodes critiques, mais parce qu'ils ont décrété d'avance que le miracle est impossible ou que la personnalité de Jésus doit être ramenée aux proportions communes de l'humanité. Il n'est rien de plus antiscientifique que cette mutilation de la réalité au nom de préjugés qui

l'étude synthétique que nous avons entreprise. Il en ressortira un nouveau motif, suffisant par lui-même, confirmation puissante de ceux que nous connaissons déjà, de donner notre adhésion à l'Église catholique. Au surplus cette étude complémentaire paraît s'imposer à raison des positions actuelles que bon nombre de critiques ou de théologiens soit incroyants, soit protestants, soit « orthodoxes » prennent dans la question des relations historiques qui rattachent le catholicisme à l'œuvre du Christ.

Pour eux l'institution de l'Église catholique, ou du moins de la papauté serait le résultat d'une évolution historique totalement étrangère aux prévisions et aux volontés du Christ, et la prétention du catholicisme de tenir les points essentiels de sa constitution de la volonté même de Jésus serait entièrement dépourvue de base historique. Les deux thèses ne restent pas le fait d'un groupe restreint d'initiés, elles sont de plus en plus matière de vulgarisation ; il importe donc de leur faire subir le contrôle d'un examen attentif.

Déterminons d'abord avec précision la question débattue entre les historiens catholiques et les tenants de la position adverse, quand les uns et les autres parlent d'institution de l'Eglise par le Christ. Pour nous, catholiques, voulons-nous dire nécessairement que le Christ, dans cette phase de son action sur l'humanité qui est saisissable pour l'historien, a annoncé en termes précis tout le détail de l'Institution ecclé-

n'ont rien à voir avec l'histoire. Et il est déloyal d'imposer au grand public, incapable de vérification personnelle, ses propres négations philosophiques, comme des résultats incontestables de la science historique.

siastique telle qu'elle a été réalisée dans la suite ? Evidemment non.

Par exemple nous ne prétendons pas que Jésus, au cours de sa carrière terrestre, ait prononcé les mots d'évêques et de prêtres, ni qu'il ait parlé de la venue de saint Pierre à Rome, ni qu'il ait par conséquent expliqué que les évêques de Rome devaient être les chefs suprêmes de l'Eglise universelle.

Nous ne pensons pas que notre foi catholique nous oblige si peu que ce soit à contester le fait historique du développement progressif des organes de l'autorité dans l'Eglise, pour aboutir à l'état où nous les saisissons aujourd'hui.

L'historien des origines chrétiennes, en tirant parti des documents des premiers siècles, reconstitue les stades principaux de ce développement. Il voit successivement se former des communautés dans les villes évangélisées par les premiers prédicateurs de la Bonne Nouvelle, dans ces communautés apparaître des diacres, des prêtres, des évêques ; enfin l'autorité suprême qui a pour organe l'Eglise de Rome entrer peu à peu en exercice et faire reconnaître effectivement son droit sur l'Eglise universelle.

Nul ne songe à soutenir qu'au lendemain de la Résurrection du Christ l'Eglise serait sortie de ses mains au point de développement organique qui la caractérise dans les siècles postérieurs. Ce serait commettre un anachronisme contre lequel nos adversaires auraient trop aisément beau jeu. Il est donc bien entendu que, pour demeurer dans l'orthodoxie la plus scrupuleuse, nous ne sommes aucunement condamnés à méconnaître le développement historique de l'Eglise, le développement de sa hiérarchie, le développe-

ment de l'organe central de son unité, la papauté.

Par contre, les adversaires des thèses catholiques, orthodoxes, protestants et modernistes, enfin purs rationalistes, ne nient pas nécessairement que la constitution ecclésiastique telle qu'elle résulte de ces développements ait pu présenter des avantages, être même à un moment donné et pour un temps l'indispensable instrument de la prédication de l'Évangile et de la diffusion du christianisme [1].

Mais pour eux le développement dans lequel ils reconnaissent à des degrés divers un fait, à certains égards heureux et bienfaisant, n'en demeure pas moins totalement étranger aux desseins du Christ. Et par suite, même s'ils croient encore à la Divinité de Jésus, la société catholique ou du moins tel de ses organes essentiels comme la papauté, ne sont pas pour eux d'institution divine et ne jouissent donc pas d'une autorité intangible et définitive s'imposant

[1] C'est ainsi, par exemple, que M. Harnack reconnaît l'action bienfaisante de l'Église catholique et de la papauté dans la christianisation des nations occidentales bien que dans l'ensemble, il tienne le catholicisme pour une altération essentielle de l'Évangile.

Quant aux modernistes, tels que M. Loisy, ils ont prétendu d'abord, quoi qu'il en soit de leur évolution postérieure, justifier le catholicisme, en montrant qu'il était le résultat inévitable et d'ailleurs bienfaisant du mouvement religieux qui a son point de départ dans le Christ. Mais s'ils étaient les adversaires des protestants en tant qu'ils rejetaient leur individualisme, ils les rejoignaient en refusant au Christ de l'histoire le dessein d'instituer l'Église. Nous avons déjà constaté cette affinité du modernisme avec le protestantisme libéral dans notre critique du Christianisme individualiste (IIe Partie, chap. II). Nous retrouvons cette similitude des conclusions à propos de l'institution de l'Église par le Christ, alors même que les points de vue et les arguments sont divergents jusqu'à l'opposition, comme chez M. Harnack et M. Loisy.

aux consciences en vertu d'un dessein divin positivement manifesté dans l'histoire.

Nous disons au contraire que tout le principe du progrès qui aboutit au plein épanouissement du catholicisme, se trouve dans l'intention et la volonté formelles du Christ, en sorte que les organes de l'autorité, notamment, se rattachent historiquement, par une suite ininterrompue et vérifiable, au premier noyau de chrétienté établi par lui, au premier germe de l'autorité qu'il a créée, et que la responsabilité de ces développements remonte authentiquement jusqu'à lui. C'est à justifier cette allégation que sont consacrés les chapitres de cette Troisième Partie.

Quoique distinct des sociétés temporelles, le catholicisme est une société visible, il repose sur le principe d'autorité, en ce sens que l'autorité y est exercée en vertu d'une mission divine reçue du Christ, et que c'est de l'autorité que vient à chaque membre sa qualité, en sorte que la société tout entière reçoit son existence de l'autorité.

Les organes essentiels de la hiérarchie sont les évêques, un seul évêque, successeur des apôtres, gouvernant chaque église particulière, et de qui les degrés inférieurs de la hiérarchie reçoivent leurs pouvoirs.

Enfin le Pape, évêque de Rome, chef suprême de l'Eglise, est le centre de son unité catholique.

Tels sont les traits essentiels de la constitution du catholicisme dont nous nous appliquerons successivement à montrer qu'ils se rattachent aux desseins du Christ.

∴

Dans le présent chapitre nous établirons que le Christ a voulu constituer ses fidèles en une société vi-

siblement fondée sur le principe d'autorité, tel que nous l'avons défini. Cette conclusion résultera de la critique des positions adverses.

L'œuvre historique du Christ a essentiellement consisté dans la prédication du royaume des cieux. Or, prétendent nos adversaires, l'idée du royaume de Dieu telle que l'a conçue et prêchée Jésus exclut l'idée même de l'Eglise. A l'encontre de cette affirmation nous établirons successivement dans les deux parties de cette leçon : I, que l'idée du royaume, selon la conception de Jésus, n'exclut pas l'idée d'Eglise ; II, que le royaume de Dieu appelle au contraire l'Eglise d'après l'Evangile et les intentions clairement manifestées de Jésus.

I

Les théories dont nous avons à instituer la critique pour établir notre première thèse, peuvent se ramener à trois formes principales [1].

1° Pour certains protestants libéraux tels que Harnack et Sabatier, le royaume prêché par Jésus aurait été purement intérieur et spirituel selon la parole rapportée par saint Luc (XVII, 20, 21) : « Le royaume de Dieu ne vient pas avec des signes apparents. On ne dira pas : il est ici ou il est là. Car le royaume de Dieu est au dedans de vous ». S'il est vrai

[1] Il n'est peut-être pas inutile de remarquer que certaines de ces hypothèses naguère très en faveur, ont déjà quelque peu vieilli et sont bien près d'être passées de mode. Néanmoins le grand public ne sait que lentement l'évolution des idées lancées par les spécialistes et se trouve toujours en retard. Aussi a-t-il paru utile de discuter encore tels auteurs dont l'influence ne cesse pas de s'exercer sur les esprits, alors même que leurs conceptions sont actuellement dépassées.

que Jésus a tenu pour légitimes, selon la tradition juive, une autorité enseignante et des prescriptions rituelles, ce ne serait là que l'enveloppe provisoire de son œuvre ; ce qui y est original et donc essentiel c'est l'idée de la communion intérieure de chaque conscience avec le Dieu vivant. L'Eglise en tant qu'organisation visible, collective et hiérarchique, serait étrangère au message essentiel de Jésus.

L'affirmation des critiques libéraux contient une part notable de vérité en tant qu'elle souligne le caractère intérieur et spirituel du royaume de Dieu dans les prédications de Jésus. Mais elle est fausse en tant qu'elle présente ce trait comme le seul essentiel et comme exclusif du caractère collectif et social.

Si Jésus est venu pour accomplir, en la perfectionnant, l'idée du royaume messianique telle que le comportait la tradition juive, il n'en a nullement exclu les traits qui en faisaient une réalité visible et sociale, délivrance du peuple de Dieu et glorification de la Jérusalem nouvelle (Luc., IV, 16-22 ; Matth., XI, 2-15).

Les paraboles du royaume en représentent les membres comme formant une collectivité visible. Ils sont l'ivraie et le bon grain poussant à la fois dans le champ du Père de famille ; (Matth., XIII, 24-30 et 36 43) ; les bons et mauvais poissons pris ensemble dans le filet du pêcheur (Matth., XIII, 47-50) ; les vierges sages et les vierges folles (Matth., XXV, 1-13) ; les convives du même festin (Matth., XXII, 2-14 ; Luc, XIV, 16-24) ; les ouvriers travaillant à la même vigne (Matth., XX, 1-15 ; XXI, 33-45).

Quant au texte de saint Luc que l'on allègue, il ne saurait contrebalancer à lui tout seul, tous les autres textes précédemment cités. Au surplus il semble bien

n'avoir pas le sens que lui prêtent les protestants libéraux. Les mots « *regnum Dei intra vos est* » reportés dans leur contexte ne signifient pas : Le royaume de Dieu est au dedans de vous. Jésus répondant à des pharisiens qui attendent un soulèvement politique ou un prodige céleste pour inaugurer le royaume, leur oppose le royaume tel qu'il l'a inauguré dans l'abnégation et l'humilité, comme une réalité déjà présente : « Le royaume est déjà au milieu de vous ».

Enfin il est tout à fait arbitraire de déclarer accessoire et provisoire ce caractère social et collectif que Jésus n'a point présenté comme tel. Car s'il était vrai que cela seul est essentiel à l'Evangile qui s'y trouve de nouveau par rapport au judaïsme, il faudrait déclarer que le monothéisme déjà prêché par la religion d'Israël n'est pas de l'essence du christianisme, conséquence insoutenable qui atteste la fragilité du principe dont on la tire [1].

2° Bien que n'excluant point le caractère social et collectif du royaume de Dieu, qu'ils ont au contraire, avec M. Loisy, revendiqué victorieusement contre les

[1] M. Loisy, partisan lui aussi d'un système non moins exclusif dont nous aborderons bientôt la critique, a du moins pris à tâche de faire justice de la théorie du royaume purement spirituel et des arguments allégués en sa faveur.

« Il y aurait aussi peu de logique à prendre pour l'essence totale d'une religion ce qui la différencie d'avec une autre. La foi monothéiste est commune au judaïsme, au christianisme et à l'islamisme. On n'en conclura pas que l'essence de ces trois religions doive être cherchée en dehors de l'idée monothéiste. Ni le juif, ni le chrétien, ni le musulman n'admettront que la foi à un seul Dieu ne soit pas le premier et le principal article de leur symbole... C'est par leurs différences qu'on établit la distinction essentielle des religions, mais ce n'est pas uniquement par les différences qu'elles sont constituées... Jésus n'a pas prétendu détruire la Loi, mais l'accomplir, on doit donc

partisans du royaume purement intérieur, les représentants de l'interprétation *eschatologique* du royaume n'en déclarent pas moins étrangère à la prédication évangélique et aux desseins de Jésus la création d'une Eglise visible et hiérarchique destinée à se perpétuer de longs siècles après la disparition du Sauveur jusqu'au dernier âge de l'humanité.

Car Jésus aurait fait sienne la croyance — commune prétend-on à son époque, — selon laquelle le royaume de Dieu attendu s'identifiait exclusivement avec la phase dernière et définitive de la domination divine sur l'humanité, avec celle qui fixera les hommes dans leur sort final et sera inaugurée par la fin du monde présent et le jugement.

Limité à l'attente de la catastrophe imminente qui devait instaurer le règne messianique conçu ainsi sous une forme exclusivement *eschatologique*, le message de Jésus n'aurait nullement visé une Eglise destinée à durer.

Mais si le royaume prêché par le Christ n'est pas encore venu, ce fut l'Eglise qui vint au monde, par la force des circonstances, parce que les disciples du Christ se groupèrent et s'organisèrent en société pour perpétuer l'espérance du royaume. Cette Église continue bien le mouvement religieux inauguré par le Christ, mais non en vertu d'un dessein formé par lui et même à l'encontre

s'attendre à trouver dans le judaïsme et dans le christianisme des éléments communs, essentiels à l'un et à l'autre, la différence des deux religions consistant dans cet accomplissement, qui est propre à l'Évangile, et qui, joint aux éléments communs, doit former l'essence totale du christianisme. L'importance de ces éléments ne dépend ni de leur antiquité, ni de leur nouveauté, mais de la place qu'ils tiennent dans l'enseignement de Jésus et de ce que Jésus lui-même en a fait » *l'Évangile et l'Église*, Introduction, pp. XVI-XVIII.

de ses prévisions et de ses prédictions les plus claires dont le fonds primitif des Évangiles nous aurait conservé l'expression. On ne craint pas en effet d'ajouter que les textes évangéliques qui mettent dans la bouche du Christ le dessein d'instituer une Eglise, seraient à considérer comme des retouches que les événements auraient imposées aux premières générations chrétiennes dans la transmission du message de Jésus [1].

Mais une étude consciencieuse de tous les textes oblige à écarter ces hypothèses aussi fragiles qu'incompatibles avec la sagesse divine de Jésus et avec la sincérité et la valeur historique des évangiles. Il est vrai que ceux-ci contiennent un certain nombre de textes qui visent assurément la phase eschatologique du royaume de Dieu. Mais, pour que la thèse de M. Loisy fut établie, il faudrait d'abord prouver que l'interprétation correcte de ces passages impose nécessairement l'idée que Jésus a annoncé le règne de Dieu comme se réduisant exclusivement à sa phase dernière, celle-ci étant d'ailleurs présentée comme imminente. Il faudrait ensuite non seulement supposer, mais prouver l'inauthenticité de tous les autres enseignements du Sauveur où le royaume de Dieu est présenté comme existant et se développant sur la terre avant la fin des temps.

Or, les textes eschatologiques réclament une interprétation qui écarte la prédiction de la fin du monde comme imminente. Par exemple dans le dis-

[1] Il convient de rappeler ici que l'hypothèse eschatologique de M. Loisy, déjà exclue par l'examen impartial de tous les textes évangéliques, a été expressément condamnée par l'Eglise, (Proposition 52 du décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907) non moins que les ouvrages de cet auteur.

cours eschatologique, la parole : « Je vous le dis en vérité ; cette génération ne passera pas avant que toutes ces choses ne s'accomplissent » (Marc., XIII, 30 ; Matth., XXIV, 34 ; Luc, XXI, 32) vise, semble-t-il, non la fin des temps, mais la ruine de Jérusalem [1]. De même l'annonce de Jésus relative à la venue prochaine du Fils de l'homme sur les nuées du ciel, peut très bien s'entendre symboliquement du triomphe personnel de Jésus et du succès de la prédication évangélique que purent constater les juges mêmes du Sauveur. (Marc., XIV, 61-62 ; Matth., XXVI, 63-64 ; Luc., XXIII, 67-70).

Quant à la croyance de la première génération chrétienne à la proximité du dernier jour, elle peut s'expliquer comme le legs du milieu juif à la chrétienté naissante ; elle n'était point présentée en tout cas comme un enseignement du Sauveur, lequel s'était refusé à déchirer, touchant la date du jugement, le voile de l'avenir. Elle n'était pas partie intégrante de la foi. Saint Paul

[1] Pour justifier cette interprétation, les uns font valoir des raisons d'ordre littéraire. Chaque évangéliste groupant avec une certaine liberté les paroles et les actions de Jésus, selon son plan particulier, des prévisions, distinctes dans la bouche du Sauveur, auraient été rapprochées au point de paraître se confondre. La comparaison des Synoptiques permet de rétablir une exacte perspective. Voir Lagrange, *Revue biblique*, année 1906, pp. 382-411.

On a fait encore remarquer avec raison que le langage prophétique comporte, par sa nature même, des expressions symboliques qui ne souffrent pas une interprétation étroitement littérale, et que dans l'annonce de l'avenir, il est fréquent que les divers plans paraissent confondus.

On trouvera les principes de solution du présent problème exposés et mis en valeur soit dans le P. de Grandmaison, article *Jésus-Christ*, du Dictionnaire apologétique col. 1428-1446, soit dans Y. de La Brière, art. *Eglise*, col 1230-1235 avec renvoi aux travaux des PP. Lagrange et Prat et de Mgr Batiffol.

par exemple n'a pas d'enseignement ferme sur ce point. Un fait éclatant montre encore mieux que tous les textes que les premiers disciples, quelle que fut la croyance dominante à ce sujet, ne considéraient nullement comme essentielle l'attente du retour prochain et glorieux de Jésus : leur foi en Lui n'est pas morte du retard de la parousie attendue. Si l'enseignement de Jésus avait consisté essentiellement dans l'annonce de l'imminence du dernier avènement, en présence de la faillite d'une telle prédiction, les apôtres, ainsi qu'on l'a dit fort justement, auraient dû retourner à leurs barques au lieu de fonder l'Eglise et de travailler infatigablement à la diffusion de l'Evangile.

Ainsi l'interprétation des textes « eschatologiques » aussi bien que l'activité conquérante des apôtres, non seulement autorisent mais obligent l'historien de Jésus à ne pas déclarer arbitrairement inauthentiques les textes nombreux où le royaume n'est plus envisagé dans sa phase définitive, mais bien dans les préparations terrestres qui laissent place au développement de l'Eglise.

Ce royaume qui devra s'épanouir définitivement dans sa phase céleste, l'Evangile montre qu'il est déjà inauguré (Matth., XI, 12-15 et Luc XVI, 16). Jésus le compare au grain de senevé qui doit grandir (Marc IV, 30-32 ; Matth., XIII, 31-35, Luc, XIII, 13-19). L'Evangile devra être prêché chez tous les peuples (Marc, XIII, 11 ; Matth. XXIV, 14 ; Luc, XXIV, 47). Les paraboles des vignerons homicides et des invités au festin montrent que le royaume devra passer aux gentils : autant de traits qui supposent une phase terrestre destinée à durer un temps assez long avant l'avènement glorieux du Fils de l'homme.

Il n'en va pas autrement de la qualité des membres du royaume. Nous avons déjà noté, à propos du caractère social et collectif du règne de Dieu, le bon grain et la zizanie, les bons et les mauvais poissons, les vierges sages et les vierges folles qui attestent un mélange de bons et de méchants incompatible avec le royaume purement eschatologique. La distinction des riches et des pauvres, des œuvres bonnes ou mauvaises qui fixeront le sort éternel de chacun, non moins que les paraboles où le maître disparu fait attendre sa venue (paraboles des talents, des vierges sages et des vierges folles) témoignent également d'une période terrestre du royaume de Dieu.

Ainsi, l'interprétation exclusivement eschatologique du royaume annoncé par Jésus n'est pas plus vraie dans son intransigeance radicale que celle du royaume purement intérieur et spirituel. Toutes ces données, bien loin de s'exclure mutuellement, s'appellent et se complètent, le symbole du royaume étant assez souple pour recouvrir et désigner, selon les cas, le règne intérieur de Dieu dans chaque âme, ce que nous appelons aujourd'hui la grâce, le règne social et visible manifesté sur la terre par la société des fidèles et enfin la phase ultime ouverte par l'avènement glorieux du Christ et que notre langage nomme le ciel. Les évangiles, échos fidèles de la prédication de Jésus, retiennent tout à la fois ces diverses acceptions du royaume, qu'un lien étroit unit dans la réalité des choses.

3° Si la prédication du royaume n'était pas limitée dans le temps par la perspective d'une catastrophe imminente, elle ne l'était pas davantage dans l'espace, contrairement à l'opinion soutenue par des critiques tels que M. Harnack et d'après laquelle Jésus n'aurait

pas prévu la vocation des gentils et ne se serait pas soucié d'autre chose que du salut d'Israël [1]. Sur ce point encore les apôtres auraient dépassé, en se livrant à la conquête du monde, les prévisions du Maître, entraînés d'ailleurs par l'esprit même de l'Evangile et conformément à l'amour de Dieu et du prochain inspirés par le Christ.

Pour soutenir une telle opinion il faudrait regarder comme inauthentiques [2] et tout le programme de Jésus d'après le IV[e] évangile, et certains textes que les Evangiles synoptiques placent dans la bouche du Christ ressuscité : « Allez, enseignez toutes les nations » (Matth., XXVIII, 19) ; « Allez par le monde et prêchez l'Evangile à toute créature » (Marc, XVI, 15). On les considère comme écrits après l'événement et rattachant après coup à la volonté du Christ tout le travail d'évangélisation accompli durant cinquante ans après la mort du Sauveur.

Mais il ne suffit pas de récuser les textes précédents, et l'on allègue à l'appui de l'hypothèse que nous examinons divers textes évangéliques où Jésus n'a en vue qu'Israël dans la mission qu'il donne aux disciples. Tel ce passage : « N'allez point vers les gentils, et n'entrez point dans les villes des Samaritains : allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël » (Matth., X, 5, et encore Matth., X, 23, XIX, 28).

[1] Pour l'exposé et la critique de l'hypothèse de M. Harnack, voir Mgr Batiffol, *l'Eglise naissante et le catholicisme*, p. 109 et suiv., dont nous ne donnons ici que le résumé.

[2] On voudra bien se souvenir, conformément à la remarque faite au début de ce chapitre (note des pages 317-318), que nous n'entendons point mettre pour notre compte en question l'authenticité des textes évangéliques, mais seulement nous placer momentanément sur le terrain des adversaires, pour les réfuter.

A ces textes nous pouvons opposer d'abord ceux que l'on a systématiquement écartés, parce que l'on n'admet pas comme historiques les paroles du Christ ressuscité. Il y a là un préjugé rationaliste qui n'a rien à voir avec les règles de la critique et dont il nous suffit ici de déclarer qu'il nous paraît inadmissible, n'ayant point pour le moment à en instituer la réfutation. Mais voici encore une série d'autres textes, parmi lesquels il suffira de citer les suivants : « Cet évangile du royaume sera prêché dans le monde entier, pour être un témoignage à toutes les nations » (Matth. XXIV, 14 ; et XXIV, 9), et encore : Il faut qu'avant l'avènement du Fils de l'homme « l'Evangile soit prêché à toutes les nations » (Marc, XIII, 9-10 ; et XIV, 9).

La simple opposition de ces textes pourrait suffire à écarter l'hypothèse de M. Harnack, comme insuffisamment établie. D'autres textes trancheront le débat d'une manière décisive. Tels sont le récit de la guérison du fils du centurion de Capharnaüm, et la parole : « Je n'ai pas trouvé dans Israël même une foi si grande » (Matth., VIII, 10 ; Luc, VII, 9). « C'est pourquoi je vous le dis, beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident, et auront place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux » (Matth., VIII, 11). On ne peut alléguer contre l'authenticité de ces paroles aucune invraisemblance, puisque Jean-Baptiste déjà et tout le messianisme postexilien n'excluaient pas les gentils du royaume annoncé. L'authenticité en est au contraire d'autant plus vraisemblable que Jésus, bien qu'ayant maintes fois constaté l'endurcissement d'Israël, n'a pas cessé d'annoncer la réalisation du royaume et que celle ci était d'ailleurs condi-

tionnée par des exigences uniquement morales, comme il résulte clairement des paraboles du semeur (Matth., XIII, 23) ou de l'ivraie (Matth., XIII, 36).

Il est d'ailleurs aisé d'expliquer les textes qui semblent limiter la prédication au royaume d'Israël. Le privilège d'Israël consiste en ce que le message lui est adressé d'abord (voir Marc, VII, 27). En fait la prédication de Jésus lui-même est limitée à la Galilée et à Jérusalem. Mais en droit l'Evangile n'est pas conditionné par l'idée de race et devra être porté aux gentils.

La prédication du royaume tel que l'a conçu et voulu Jésus n'était donc pas bornée à un royaume purement intérieur ; elle n'était pas limitée dans le temps par la perspective imminente de la fin du monde ; elle ne l'était pas davantage dans l'espace. Nous avons le droit de conclure qu'elle n'excluait pas l'idée de l'Eglise catholique.

II

Le message de Jésus, nous venons de le voir, n'était pas enfermé dans de si étroites limites que l'on doive en exclure comme inauthentique la prévision d'une Eglise destinée à durer et à conquérir l'humanité. Il nous faut maintenant constater sous quelles formes s'est historiquement exprimé le dessein du Sauveur relativement à cette Eglise catholique.

Jésus a fondé l'Eglise : 1° en ce sens qu'il a inauguré au cours de son ministère, par son attitude et son action, un mouvement religieux dont les traits essentiels sont ceux-là mêmes qui caractérisent le catholicisme. 2° A cette action il a ajouté des déclarations explicites que l'Evangile nous a conservées.

Nous avons eu maintes fois l'occasion d'énoncer les caractères essentiels de l'Eglise catholique. C'est d'abord le principe d'autorité, en vertu duquel les fidèles ne forment un seul corps, qui constitue l'Eglise, que grâce au lien qui les unit à l'autorité, dont ils reconnaissent la mission divine entièrement indépendante de leur volonté. Au contraire, dans le christianisme individualiste, l'autorité apparaît comme tenant tout son pouvoir de la délégation des membres de la communauté. De ces deux types opposés de christianisme, quel est celui dont l'Evangile nous offre le premier modèle ? La réponse est aisée.

Nos évangiles nous montrent Jésus annonçant le royaume de Dieu, promulguant les conditions d'entrée dans le royaume non en vertu d'une initiative humaine, mais au nom de sa mission divine. Les disciples qui se joignent à lui et qu'il reconnaît pour siens se distinguent précisément de tous leurs contemporains en ce qu'ils croient au message du Sauveur non par suite d'une discussion rationnelle de telle ou telle doctrine particulière prêchée par le Maître, mais parce qu'ils ont foi dans la divinité de sa mission. Ils reconnaissent par leurs actes le principe d'autorité.

Un autre caractère de l'Eglise catholique c'est d'être une société visible, quoique spirituelle par son but, et visiblement distincte de toutes les autres. Or, le groupe des disciples de Jésus se distingue nettement des autres personnages évangéliques. Jésus le met à part et il tranche lui-même sur tout autre. Le caractère universaliste de sa foi le sépare de la synagogue, lors même qu'il n'en est pas encore matériellement détaché. En même temps qu'il est un, il est catholique.

Par leur méthode et leur attitude Jésus et ses dis-

ciples, au cours du ministère évangélique, inaugurent donc déjà très authentiquement le catholicisme.

Il est non moins certain que les apôtres, sans solution de continuité, ont perpétué la mission de Jésus dans les mêmes conditions et sous l'influence des mêmes principes. Eux aussi, pour annoncer le royaume de Dieu et les conditions d'entrée dans ce royaume, se réclament de la mission divine qu'ils tiennent de leur Maître. Et autour d'eux se groupent ceux qui admettent leur mission et en se soumettant à leur autorité, entendent obéir à Dieu même [1].

[1] Que l'inspiration mystique ne soit pas la règle de foi dans la chrétienté primitive, contrairement à la théorie de Sabatier (*Les religions d'autorité et la religion de l'esprit* p. 467), mais que les prédicateurs de l'Evangile aussi bien que leurs fidèles en appellent au principe d'autorité, à une mission divine et à l'assistance de l'Esprit garanti au magistère vivant, c'est ce qu'attestent unanimement et les Actes des apôtres, et les épîtres.

« C'est pourquoi, écrit saint Paul aux Thessaloniciens (I Thess. II, 13) nous rendons continuellement grâces à Dieu de ce qu'en recevant la parole de Dieu, que nous vous avons fait entendre vous l'avez reçu, non comme la parole des hommes, mais comme étant (ainsi qu'elle l'est véritablement) la parole de Dieu qui agit en vous qui croyez ». Ce texte très expressif est à rapprocher de beaucoup d'autres non moins significatifs : I cor, IV, 14-18 ; XI, 16 ; XIV, 37 ; XIII, 2 3 ; Coloss. II, 4-9 ; II, 18-19 ; Gal. I, 9, sans oublier les épîtres à Timothée et à Tite.

Les Actes révèlent la pratique universelle de la même règle de foi catholique. « Nous sommes témoins de ces choses, dit Pierre au Sanhédrin, de même que le Saint-Esprit que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent » (Actes, V, 32). « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer d'autre charge que ce qui est nécessaire », déclarent les apôtres au Concile de Jérusalem (Actes, XV, 28). Quant aux disciples, ils « persévéraient dans la doctrine des apôtres » (Actes, II, 42).

Le P. de Poulpiquet a très heureusement mis en relief ce qu'il appelle la « correspondance synthétique des textes évangéliques relatifs à l'Eglise et des actes de la chrétienté primitive ». « Si déjà chaque texte évangélique considéré isolément possède une

Même pour les rationalistes qui nient la Résurrection, les paroles par lesquelles, d'après nos évangiles, Jésus ressuscité instruit les apôtres de leur mission, attestent tout au moins la conscience très nette qu'ont eu les premiers propagateurs de la foi chrétienne d'être des *envoyés*. L'élan qui les porte à la conquête du monde païen leur vient de Jésus lui-même. Ils ont la conviction de ne pas obéir à leur propre initiative et ce seul fait, pour le dire en passant, crée une difficulté insurmontable à quiconque rejette la Résurrection, car enfin de l'aveu des apôtres, le fait de la Résurrection est le principe et la raison d'être du mouvement qui les emporte.

Quoiqu'il en soit, les apôtres ne soupçonnent pas la méthode individualiste et la règle de foi protestante en vertu de laquelle chaque fidèle élabore sa propre croyance, et les fidèles groupés librement selon leurs goûts délèguent à leurs pasteurs le mandat de les évangéliser [1]. On a justement remarqué qu'avec une

valeur autonome comme preuve de l'institution divine de l'Église par Jésus-Christ, il est clair que cette valeur se trouvera confirmée si on voit ce texte s'incarner dans un ou plusieurs faits dûment établis »... « Pas un détail important des Actes qui n'éveille aussitôt l'impression du « déjà vu » dans l'Evangile, et ne ressuscite le souvenir d'un geste, d'une parole de Jésus, ne porte en lui la marque distinctive de son homogénéité avec l'enseignement et la doctrine du Maître ». A. de Poulpiquet, *l'Eglise catholique*, p. 66-67. — En d'autres termes, l'étude de ces textes primitifs, dénote comme déjà en exercice les *principes* mêmes du catholicisme, et il n'y a pas lieu de parler avec les protestants libéraux d'un âge « *précatholique* », Voir à ce sujet : de la Brière, l'Eglise hiérarchique dans la chrétienté primitive, à l'article *Eglise*, Dict. apologétique, t. I, col. 1248 et suiv.

[1] M. Harnack a été amené par l'ouvrage de Mgr Batiffol, *l'Eglise naissante et le catholicisme*, à l'aveu suivant : « Que

telle méthode d'évangélisation le monde fut entièrement demeuré païen. Après les apôtres, sans aucune solution de continuité, l'Eglise catholique de tous les siècles se caractérise par deux éléments : une autorité qui, pour annoncer le royaume des cieux, se réclame d'une mission divine reçue de Jésus et transmise par les apôtres, et le groupement des fidèles autour de cette autorité dont ils reconnaissent la mission.

Il est donc vrai de dire que c'est de Jésus lui même que vient à l'Eglise catholique sa constitution propre, et que Jésus a inauguré dans son ministère le principe d'autorité qui la caractérise. En dépit de ses graves erreurs, M. Loisy a nettement perçu cette continuité historique qui relie authentiquement au ministère de Jésus l'organisation du catholicisme. La société des disciples de Jésus est, dès l'origine, un « groupe circonscrit parfaitement reconnaissable, très centralisé aussi et même hiérarchisé dans la plus entière fraternité. Jésus est le centre et le chef, l'autorité incontestée. Les disciples ne sont pas autour de lui comme une masse confuse ; parmi eux le Sauveur a distingué les Douze et les a associés lui-même, directement et effectivement, à son ministère ; même parmi les Douze il y en avait un qui était le premier,

Romain soit l'équivalent du *Catholique* ; je l'ai exposé, il y a 22 ans, comme historien protestant... ; que *Catholique* soit à reculer dans l'histoire du développement du christianisme plus haut que les historiens protestants ne l'admettent communément, j'ai essayé de le montrer... Depuis, cette thèse a encore été accentuée plus fortement, et les historiens protestants bien au courant des questions ne font pas difficulté d'admettre aujourd'hui *que les éléments principaux du catholicisme remontent jusqu'à l'époque apostolique*, et pas seulement comme superficiels ». (Theol. Litzig ; 16 janv. 1909 ; col. 52). Cité par d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. I, p. 44.

non seulement par la priorité de sa conversion et l'ardeur de son zèle, mais par une sorte de désignation du Maître, qui avait été acceptée, et dont les suites se font sentir encore dans l'histoire de la communauté apostolique [1]... Jésus pourvoyait à la diffusion de l'Evangile dans le présent, et il préparait ainsi le royaume à venir. Ni son entourage, ni le royaume n'étaient des réalités invisibles et impalpables, une société d'âmes; c'était une société d'hommes qui portait l'Evangile et qui devait devenir le royaume [2] ».

2° Le Christ ne s'est pas contenté d'inaugurer en fait et de réaliser en pratique les principes du catholicisme, il a clairement exprimé et fondé en droit son dessein relatif à l'Eglise [3].

Dans l'Evangile, nous l'avons vu, le royaume de Dieu comporte un caractère collectif et social et une phase terrestre. En ce sens, il suppose déjà l'Eglise. Pourtant il ne s'identifie pas purement et simplement avec elle. Car, d'une part, il désigne parfois le règne de la grâce dans les consciences, parfois encore la gloire céleste, et, d'autre part, même quand il vise collectivement les hommes touchés par la prédication de l'Evangile, ce n'est directement pas leur groupement en tant qu'organisé et hiérarchique qu'il veut désigner. En ce sens il est juste de dire que l'Eglise, comme société visible, est distincte du royaume des cieux dans l'Evangile et que l'identification devenue classique depuis saint Augustin entre Eglise et royaume n'y trouve point explicitement et exclusivement sa place.

[1] Loisy, *l'Evangile et l'Eglise* p. 90.

[2] *Ibid.*, p. 91.

[3] Voir Mgr Batiffol, *l'Eglise naissante et le catholicisme*, p. 99 et suiv.

Mais pour réaliser, préparer le royaume en l'un quelconque de ses sens divers, l'Eglise apparaît dans l'Evangile comme une organisation visible voulue par le Maître. Elle est le petit troupeau des fidèles de Jésus, à qui le Sauveur adresse ces paroles d'encouragement : « Ne craignez pas, petit troupeau, car il a plu à votre père de vous donner le royaume. » (Luc, XII, 32). Jésus méconnu par une partie d'Israël, Jésus qui répudie le titre de roi, revendique au contraire le titre de pasteur de ce petit troupeau. C'est ainsi qu'il s'applique la prophétie de Zacharie : « Je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées » (Marc, XIV, 27).

A cette société visible, catholique par son universalisme quoique encore peu nombreuse, et une par son groupement autour de Jésus, le Sauveur donne le nom d'Eglise. Nous ne trouvons il est vrai que deux fois ce mot Eglise sur les lèvres de Jésus et c'est dans l'Evangile selon saint Matthieu.

En un premier passage il semble bien ne pas désigner nécessairement la communauté chrétienne, mais simplement l'assemblée des gens d'une même cité : « Si ton frère a péché contre toi, va et reprends le entre toi et lui seul... S'il ne t'écoute pas, prends avec toi une ou deux personnes... S'il ne les écoute pas, dis-le à l'Eglise. S'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain ». (Matth., XVIII, 15-17).

Mais la seconde fois que nous trouvons le mot Eglise il désigne assurément l'assemblée des disciples de Jésus, et ici l'idée d'assemblée est associée à l'idée d'unité visible et d'autorité souveraine confiée à Pierre. Nous sommes familiarisés depuis longtemps avec le texte : « *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai*

mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle, et je te donnerai les clés du royaume des cieux ; et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aussi dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aussi dans les cieux » (Matth., XVI, 18-17). C'est à Césarée de Philippes qu'a lieu cette déclaration. Jésus va partir pour Jérusalem où il doit souffrir. Il découvre à ses disciples le mystère de ses souffrances et sur le point d'achever sa carrière terrestre, il met le sceau à la fondation de son Eglise.

Contre l'authenticité de cette déclaration on a fait valoir diverses objections qu'il nous reste à écarter.

On dit d'abord que ce texte ne se trouve que dans saint Matthieu et n'a pas de passage correspondant dans les évangiles selon saint Luc et saint Marc. Il est aisé de répondre que beaucoup d'autres passages sont dans le même cas, dont on ne songe pas à contester l'authenticité ; on sait que chaque évangéliste a eu son dessein propre et aussi des données particulières d'information. Au surplus l'appellation araméenne de Simon Bariona, fils de Jona, donnée à Pierre, prouve le caractère primitif de la tradition recueillie par l'évangéliste. Enfin le jeu de mots « tu es Pierre (Képha) et sur cette pierre (képha) je bâtirai mon Eglise » n'a de sens qu'en araméen où le mot de képha est le même dans les deux acceptions successives.

Une autre objection consiste à dire que l'expression : « Je bâtirai mon Eglise » est invraisemblable sur les lèvres de Jésus. Elle serait invraisemblable d'abord quant aux termes employés. L'idée d'Eglise serait exclusivement paulinienne ; bâtir l'Eglise est une conception propre à saint Paul. Enfin « mon Eglise » est une expression sans analogue dans le nouveau Testament.

Nous répondons que de ce que saint Paul a développé l'idée de bâtir l'Eglise, il ne s'en suit nullement qu'elle n'ait pas pu tout d'abord être une idée de Jésus. Quant à l'expression de « mon Eglise » qu'a-t-elle de plus extraordinaire sur les lèvres de Jésus, que celles qu'on ne conteste pas de « mon joug » ou de « mon nom » ?

On ajoute que le contenu même de ces expressions serait invraisemblable sur les lèvres de Jésus. Ce serait en effet une anticipation d'un état des choses ecclésiastiques qui ne s'est trouvé réalisé que plus tard dans l'Eglise, par l'hégémonie de l'Eglise de Rome.

L'hégémonie de l'Eglise romaine, répondrons-nous, qui était dès l'origine un droit, n'est devenue un fait, comme nous le verrons au chapitre III, que bien longtemps après la composition de l'Evangile. Si donc c'étaient les événements qui avaient inspiré le texte, il ne devrait pas avoir place dans notre Evangile. Et s'il y avait été placé dans l'intention de justifier par des paroles de Jésus une situation de fait, il serait tout à fait invraisemblable que la justification se fût glissée si discrètement dans saint Matthieu et y occupât si peu de place.

L'authenticité du texte étant admise, le sens ne souffre pas de difficulté. Les portes de l'enfer signifient la puissance de Satan et aussi de la mort, puissance qui ne sera jamais victorieuse de l'Eglise. Les clés du royaume des cieux expriment la fonction de Pierre qui en sa qualité d'intendant en ouvre et ferme l'entrée. Le pouvoir de lier et de délier enveloppe non seulement, selon l'exégèse rabbinique, la mission d'expliquer les termes de la loi divine, mais encore la puissance déléguée à Pierre par le Christ de gouverner son

Eglise et d'atteindre les consciences pour les obliger en vertu de son autorité judiciaire aussi bien que législative.

Il serait aisé de retrouver la confirmation de cette mission confiée à Pierre et aux apôtres dans d'autres textes des trois synoptiques ou de saint Jean, où sont rapportées des paroles, de Jésus ressuscité [1]. Nous avons dit que, pour les rationalistes eux-mêmes, ces textes prouvent au moins la conscience que les premières générations chrétiennes ont eue que la mission des apôtres leur venait et ne pouvait leur venir que de Jésus. Ajoutons que la question de la Résurrection, une fois résolue au point de vue philosophique, — et c'est leur philosophie seule qui conduit les critiques à l'admettre où à la rejeter — il n'y a rien qui s'oppose à l'authenticité au moins substantielle de ces paroles attribuées par nos évangiles à Jésus ressuscité. Il suffit d'indiquer ainsi leur présence, l'étude synthétique que nous avons entreprise ne comportant pas un examen détaillé de tous les textes.

Ce simple aperçu des déclarations de Jésus nous permet assurément d'affirmer que deux traits caractéristiques du catholicisme, à savoir d'être une société visible une et universelle, et d'être fondée sur le principe d'autorité, se rattachent à l'institution positive du Christ.

∴

Il semble que le travail de la critique établit de deux manières très différentes la légitimité et la nécessité de l'Eglise.

[1] Voir par ex. Jean XXI, 15-17.

D'une part, et c'est là son œuvre propre et le résultat direct de son travail, nous sommes en droit de conclure, en dépit de telles hypothèses en vogue, mais qui ne respectent pas assez la complexité de la matière historique, que la doctrine de l'Eglise catholique en vertu de laquelle elle se rattache à l'institution du Christ repose sur des bases très solides et qui n'ont pas été ébranlées.

Mais, d'autre part, l'indication même sommaire de toutes les hypothèses que la critique historique a fait surgir, amène à penser que l'interprétation scientifique de nos Evangiles et des paroles apparemment les plus claires de Jésus soulève divers problèmes complexes et laisse subsister plus d'une obscurité.

Nos évangiles qui fixent en partie la prédication de Jésus telle que se la transmettaient les premières générations chrétiennes ne contiennent que des données fragmentaires et n'ont pas la prétention de tout rapporter. La pensée de Jésus y apparaît sans doute substantiellement identique à elle-même en ses expressions diverses, mais morcelée et parfois exprimée diversement suivant les circonstances particulières et variables de la prédication apostolique et le plan de chaque évangéliste.

Il en résulte que, dans son essai de reconstitution de la pensée de Jésus, le critique aboutit parfois à des questions dont la solution n'est pas toute simple. Et nous avons vu que, pour les résoudre quand même, la critique dite indépendante fait appel à des vues systématiques, souvent arbitraires, et qui, conçues à priori, n'expliquent ni tous les textes, ni tous les faits. Voilà pourquoi il apparaît que, même au point de vue exclusivement scientifique, une tradition, comme celle de

l'Eglise, qui est large, qui n'exclut pas tels textes au profit de tels autres, fournit les indications d'une sagesse moyenne qui met heureusement les chercheurs en garde contre des vues qui ont toute chance d'être fausses parce que trop systématiques. Ainsi l'histoire peut bénéficier, sans abdiquer la légitime indépendance de sa méthode, des directions de l'Eglise.

Que si nous nous plaçons au point de vue religieux, l'insuffisance de la critique éclate manifestement. Si les certitudes dogmatiques dont nous avons besoin pour vivre notre foi de chrétiens, pour être fixés, notamment, sur l'essentiel du message de Jésus, dépendaient exclusivement de la recherche savante, il est clair qu'elles risqueraient fort d'être trop souvent compromises, et ne seraient en tous cas que le privilège d'un petit nombre d'initiés, en admettant même que l'excès de critique ne vint pas compromettre chez eux le bénéfice de cette initiation.

De telles constatations ne tendent point à déprécier le travail scientifique, à méconnaître sa légitimité et sa nécessité, mais elle nous donnent une meilleure intelligence de l'inestimable bienfait de l'institution ecclésiastique et du magistère vivant qui assure à tous et garde intactes les vérités sur lesquelles la vie chrétienne est fondée. La critique contribue ainsi, d'une manière indirecte et négative, à édifier très efficacement, quoiqu'à son insu, et parfois peut-être contre son gré, une apologie de l'Eglise dont l'effet sera peut-être pour des âmes religieuses en quête de certitudes, plus saisissant encore que les plus lumineuses discussions textuelles.

CHAPITRE II

LE DROIT DIVIN ET LES ORIGINES HISTORIQUES DE L'ÉPISCOPAT

Le Christ a institué l'Eglise, il en a établi les principes constitutifs, il l'a voulue société visible une et universelle et fondée sur le principe d'autorité, telles sont les données acquises dans le précédent chapitre, et par là se trouvent historiquement justifiées les prétentions essentielles du catholicisme.

Il reste à poursuivre ce travail de justification en ce qui concerne les formes de l'autorité, la hiérarchie catholique dans ses deux termes essentiels, l'évêque, chef du diocèse par qui est assurée l'unité de chaque église particulière, le Pape chef de toute la catholicité, organe de l'unité dans l'Eglise universelle.

A l'encontre des historiens protestants ou rationalistes, il faut établir d'abord que l'étude historique des origines de l'épiscopat n'inflige aucun démenti au dogme catholique en ce qui concerne le droit divin des évêques. I. Après un rappel succinct de la doctrine catholique du droit divin de l'épiscopat ; — II, après avoir retracé sommairement l'histoire de ses origines ; — III, il ne restera qu'à constater l'accord des données dogmatiques avec les résultats de l'histoire.

I

Dans l'état présent dont nous chercherons précisément les origines, chaque Eglise particulière est gouvernée par son évêque, c'est l'épiscopat unitaire et monarchique. Et voici quelles sont d'après la doctrine catholique, les prérogatives de l'épiscopat. Au point de vue du pouvoir de juridiction, les évêques sont de droit divin les successeurs des apôtres ; ils sont établis par le Saint-Esprit pour leur succéder dans l'accomplissement de leur mission. La constitution *Pastor æternus* du Concile du Vatican dont l'objet principal est de fixer la doctrine en ce qui concerne le Pape, rappelle avec soin les prérogatives de l'épiscopat. Au point de vue du pouvoir d'ordre, l'ordre épiscopal est de droit divin, ainsi qu'il résulte de la définition du Concile de Trente : « Si quelqu'un nie qu'il existe dans l'Eglise catholique une hiérarchie instituée par une disposition divine, et consistant dans les évêques, les prêtres et les ministres, qu'il soit anathème » (Concile de Trente ; session XXIII ; du sacrement de l'Ordre, canon 6).

Le même Concile a également défini que les évêques sont supérieurs aux prêtres, « de droit divin ». Ils possèdent la plénitude du Sacerdoce institué par le Christ, que les prêtres ne possèdent qu'incomplètement. « Si quelqu'un nie que les évêques soient supérieurs aux prêtres, ou possèdent le pouvoir de confirmer et d'ordonner, ou s'il prétend que leur pouvoir leur est commun avec les prêtres... qu'il soit anathème » (Session XXIII, *ibid.* canon 7).

En ces définitions se trouve formulé ce que nous

avons nommé le droit divin de l'épiscopat. Confrontons maintenant ces affirmations avec les données de l'histoire.

II

Deux problèmes s'offrent à nous touchant la hiérarchie primitive de l'Eglise : 1° La hiérarchie sédentaire, propre à chaque Église, tient-elle son origine d'une investiture apostolique ou au contraire a-t-elle hérité de fonctions dues à l'inspiration individuelle ou à des emprunts faits à des sociétés étrangères au catholicisme ? 2° Quelles sont les fonctions et les formes successives de la hiérarchie primitive qui ont abouti à l'épiscopat unitaire ?

1° C'est un fait que dans chaque communauté chrétienne des origines on trouve au bout d'un certain temps le gouvernement aux mains d'une hiérarchie locale et fixe. D'où vient-elle ?

A. — S'il fallait adopter les théories protestantes qui font dériver l'institution de la hiérarchie de l'inspiration individuelle, voici comment on pourrait se représenter avec Sabatier [1] l'évolution dont la hiérarchie

[1] *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, livre Ier chap. IV. M. Harnack a soutenu des vues analogues dans son livre *L'essence du christianisme* et dans des travaux plus récents. Voir à ce sujet Y. de la Brière, article *Eglise* dans le Dictionnaire apologétique, col. 1248 à 1268.

Très justement Y. de la Brière fait la part des apparences historiques qui donnent quelque vraisemblance à la théorie des protestants et des rationalistes, en reconnaissant le *développement* de la hiérarchie primitive. « Au début, les fidèles sont, rela-

serait l'aboutissement. Les premières communautés chrétiennes n'auraient d'abord été unies que par le lien d'une commune foi au retour prochain du Christ. Cette foi obsédante leur aurait ôté toute pensée d'établissement durable. Il en résulte qu'elles n'auraient eu besoin d'aucune discipline. Tous les membres en auraient été égaux, distingués seulement par la variété des dons de l'Esprit. C'est l'Esprit qui par des charismes appropriés aurait donné à chacun sa fonction, d'abord provisoire. Puis le charisme en devenant fonction permanente aurait donné naissance à un personnel missionnaire dont le rôle aurait encore relevé de l'inspiration individuelle.

tivement, peu nombreux. Leur ferveur est enthousiaste. Miracles et charismes accusent une intervention directe et fréquente de l'Esprit-Saint pour favoriser l'établissement et la diffusion de l'Eglise. En de telles circonstances, manifestement extraordinaires et transitoires, l'exercice de l'autorité extérieure est moins nécessaire, moins continu ; l'organisation hiérarchique apparaît avec moins de relief.

Peu à peu, les fidèles et les chrétientés se multiplient. La ferveur et l'enthousiasme diminuent. Miracles et charismes deviennent chose rare, exceptionnelle. L'action divine cesse, habituellement, de se manifester d'une manière apparente et sensible. Les périls extérieurs et intérieurs entourent l'Eglise, mêlée désormais aux conditions ordinaires du monde et de la vie. En de telles circonstances, l'exercice de l'autorité extérieure devient plus nécessaire, plus continu ; l'organisation hiérarchique apparaît avec plus de relief. Bientôt même, elle multipliera, perfectionnera, diversifiera ses rouages secondaires. Voilà le *développement hiérarchique*.

Du reste, on constatera un phénomène analogue dans l'histoire de tous les grands Ordres religieux du christianisme. Les bénédictions privilégiées, les circonstances exceptionnelles du premier âge donnent une plus grande part à *l'élément spirituel et inspiré*. Dans la suite, apparaît davantage *l'élément social et juridique*. L'organisation de la hiérarchie passe alors de l'enfance à l'adolescence, puis à l'âge adulte. Mais c'est toujours la croissance des mêmes organes essentiels et distinctifs ». Art. cité, col. 1267.

Enfin chaque communauté se serait donné des anciens (presbytres), des surveillants (épiscopes), des diacres, en un mot un fonctionnarisme sédentaire qui peu à peu aurait remplacé et absorbé l'apostolat nomade. On ajoute que ces fonctionnaires délégués par les apôtres et désignés par la communauté n'avaient d'abord pour objet de leur activité que l'administration extérieure et temporelle des communautés chrétiennes. Ce serait seulement plus tard, lorsque les charismes eurent diminué, que les administrateurs temporels se seraient emparé progressivement de l'enseignement religieux et du pouvoir spirituel. Mais il n'y aurait là de leur part qu'une usurpation et non la transmission d'une autorité apostolique.

Quelle appréciation va nous suggérer ce tableau hypothétique de la formation de la hiérarchie primitive ?

Il repose d'abord sur la supposition que la croyance à l'imminente parousie aurait dominé les esprits au point d'exclure tout souci d'organisation durable. Nous avons déjà rencontré pareille supposition, en ce qui concerne le milieu évangélique où s'est déroulé le ministère de Jésus. Il suffit de remarquer que si elle était fondée, la religion de Jésus n'était pas viable et n'aurait pas vécu en dehors du milieu juif, à qui seul était intelligible cette foi en l'imminence de la parousie, surtout en présence de la remise indéfinie de la parousie attendue. Si elle a vécu, c'est qu'à côté de la croyance à la parousie, il y a eu dans le christianisme primitif, comme le remarque M. Harnack, « la création d'une religion universaliste ». Le fait de l'apostolat, qu'il s'agisse de l'apostolat des Douze ou de tous les

missionnaires qui travaillent sous leur direction ou à leur exemple, montre au surplus que le premier noyau des disciples de Jésus ne s'est pas contenté de vivre, mais qu'il s'est livré à un effort intense de propagande sans limites de nationalité, dont la seule existence contredit l'hypothèse de l'obsession paralysante de la parousie imminente.

On prétend ensuite que la seule influence subie par les communautés primitives aurait été celle de l'Esprit. La diversité des charismes créant la première distribution des fonctions aurait donné naissance à l'organisation initiale.

« Qu'il y ait eu dans les premières communautés chrétiennes une exceptionnelle effusion de « charismes » (le mot est de saint Paul), charismes de poussée tantôt surnaturelle, tantôt paraissant telle, c'est ce qui est bien connu. On les rencontre à maintes pages des Actes : l'Esprit donne des ordres, l'Esprit prophétise l'avenir ; l'Esprit se manifeste en visions, en songes, en extases, en prières, en chants ; l'Esprit se répand en dons étranges, parfois désordonnés et inexplicables, comme le don des langues. L'auteur de l'Epître aux Hébreux se représentait rétrospectivement la première prédication du christianisme comme fondée sur le témoignage de ceux qui avaient entendu le Seigneur, mais aussi sur la collaboration de « Dieu confirmant leur témoignage par des signes, des prodiges, et toutes sortes de miracles, ainsi que par les dons du Saint-Esprit, répartis selon sa volonté » (Hebr. II, 3-4) [1].

Mais que la hiérarchie soit née de ces manifesta-

[1] Mgr Batiffol, *l'Eglise naissante et le catholicisme* (1909), p. 35.

tions de l'inspiration individuelle c'est d'abord une supposition absolument gratuite. Aucun texte ne l'appuie. Aussi bien la première fonction ecclésiastique permanente qui apparaisse après l'apostolat, c'est-à-dire le presbytérat ou la fonction des anciens n'a aucun charisme qui lui corresponde. Gratuite, cette supposition est encore et surtout absolument invraisemblable. Du conflit inévitable de ces inspirations individuelles devait sortir non l'organisation, mais la division des communautés. L'histoire du protestantisme, de ses origines jusqu'à l'heure présente, établit, comme nous l'avons vu, d'une manière irréfutable, la vérité de cette loi psychologique en vertu de laquelle l'inspiration individuelle ne saurait produire que l'anarchie. Et c'est avec justesse que Renan en notait le caractère inéluctable. « La libre prophétie, les charismes, la glossolalie, l'inspiration individuelle, c'était plus qu'il n'en fallait pour tout ramener aux proportions d'une chapelle éphémère, comme on en voit tant en Amérique et en Angleterre. L'inspiration individuelle crée, mais détruit tout de suite ce qu'elle a créé. Après la liberté, il faut la règle [1]. »

Or, contrairement à ce qui aurait dû inévitablement arriver, en vertu de cette loi, l'anarchie ne s'est pas introduite dans les communautés primitives. Par qui donc l'ordre a-t-il été maintenu ? Il l'a été par l'influence de l'autorité. Celle-ci s'est d'abord exercée par l'apostolat. Nous voyons saint Paul intervenir précisément pour régler l'effusion des dons de l'Esprit dans l'assemblée des fidèles et sauvegarder ainsi le bon ordre, la foi reçue, les commandements du Seigneur,

[1] Renan, *Marc-Aurèle*, p. 408 ; cité par Mgr Batiffol, *l'Eglise naissante et le catholicisme* p. 179.

l'édification de l'Eglise et proclamer que « Dieu n'est pas un Dieu de désordre. » « Voyons, frères, de quelle utilité vous serai-je, si je venais à vous, parlant en langues, et si je ne vous parle pas par révélation, ou par science, ou par prophétie ou par doctrine ? Si les objets inanimés qui rendent un son comme une flûte ou une harpe ne rendent pas de sons distincts, comment connaîtra-t-on ce qui est joué sur la flûte ou sur la harpe ? Et si la trompette rend un son confus, qui se préparera au combat ?... quelque nombreuses que puissent être dans le monde les diverses langues, il n'en est aucune qui consiste en sons inintelligibles... Si je prie en langues, mon esprit est en prière, mais mon intelligence demeure sans fruit... Je rends grâce à Dieu de ce que je parle en langues plus que vous tous ; ... mais, dans l'église, j'aime mieux dire cinq paroles avec mon intelligence, afin d'instruire aussi les autres, que dix mille paroles en langues... Si donc, l'église entière se trouvant réunie en assemblée, tous parlent en langues, et qu'il survienne des hommes non initiés ou des infidèles, ne diront-ils pas que vous êtes des fous !... que faire donc, mes frères ? Lorsque vous vous assemblez, tel d'entre vous a un cantique, tel une instruction, tel une révélation, tel un discours en langues, tel une interprétation que tout se passe d'une manière à édifier... Si quelqu'un croit être prophète ou riche en dons spirituels, qu'il reconnaisse que les choses que je vous ai écrites sont des commandements du Seigneur. » (I. Cor. XIV).

Cette intervention de saint Paul prouve que l'inspiration individuelle loin d'avoir pu produire l'autorité, exigeait impérieusement la préexistence et l'intervention de l'autorité pour ne pas dégénérer. La théorie

traditionnelle aux termes de laquelle l'épiscopat dérive des pouvoirs de l'apostolat et non d'une transformation de je ne sais quels charismes est donc infiniment plus plausible, au point de vue historique, que la théorie individualiste. Bien plus, des faits précis viennent l'appuyer.

Dans les Actes des apôtres (I, 15-26) nous voyons les apôtres transmettre leur mission à un apôtre, Mathias. Nous assistons aussi à l'institution des diacres parmi les hellénistes. La communauté les choisit, les apôtres prient et leur imposent les mains pour leur confier l'investiture. Le ministère d'abord purement économique de ces diacres, devient bientôt liturgique par le service de l'eucharistie, et le ministère de la parole y est ajouté, comme le montre l'exemple d'Etienne et de Philippe.

Ces données nous autorisent à raisonner par analogie et par extension touchant l'origine des diverses formes de la hiérarchie primitive. Cette théorie se trouve encore renforcée par le fait que dans toutes les communautés, si diverses et si distantes qu'elles soient, l'épiscopat s'établit sur des bases uniformes, comme il sera facile de le constater en assistant à la formation des divers degrés de la hiérarchie primitive et spécialement de l'épiscopat et de l'épiscopat unitaire. Nous avons donc le droit d'affirmer que l'inspiration individuelle est impuissante à expliquer la création de la hiérarchie.

B. — De beaucoup moins de portée et d'ailleurs également insuffisantes sont les hypothèses par lesquelles on a tenté d'expliquer l'uniformité du développement de la hiérarchie par des emprunts faits soit aux associations religieuses du monde grec, selon la pensée de

Renan, soit aux institutions municipales, soit même aux juiveries.

Il suffit à notre dessein de noter, pour ce qui est des associations religieuses païennes, aussi bien que des institutions municipales, qu'il est aujourd'hui généralement admis qu'elles n'ont été l'objet d'aucun emprunt de la part des communautés chrétiennes.

Quant aux juiveries, il était inévitable qu'une religion née au sein du judaïsme, ne pût en ignorer les institutions. Mais en admettant — ce qui n'est absolument pas prouvé — que ces institutions aient pu fournir comme le modèle et l'exemplaire des formes de la hiérarchie chrétienne, on n'atteint pas le cœur de la question qui nous intéresse. Car ce qu'il faut expliquer c'est en vertu de quelle poussée interne, de quel principe organique de développement, les communautés chrétiennes, ont été amenées à les reproduire partout uniformément, à les considérer comme des institutions apostoliques. Rendre compte des causes occasionnelles qui ont pu servir à déterminer telles formes extérieures de la hiérarchie primitive ce n'est en rien expliquer — et ce point seul est d'intérêt relativement au droit divin de la hiérarchie — son existence même et ses véritables raisons d'être.

Nous ne devons pas perdre de vue que les essais de reconstitution historique du développement de la hiérarchie primitive ont nécessairement pour base les seuls textes qui nous restent et que, eu égard à la durée de la période qu'ils représentent et l'importance des institutions qu'il nous faut essayer par eux de nous figurer, ces textes sont extrêmement rares. Ils sont fragmentaires et n'ont pas un caractère didactique. C'est-à-dire que, n'ayant pas pour objet de trai-

ter *ex professo* des institutions qui nous intéressent, ils n'en font mention que par occasion, accidentellement. Et cette remarque préalable doit inspirer une certaine réserve prudente même à l'endroit des hypothèses qui paraîtront s'imposer avec le plus de vraisemblance.

L'époque qui va des origines jusqu'au moment où se constate partout la présence de l'épiscopat unitaire, peut être utilement divisée en deux périodes principales, l'une primitive, relative aux temps apostoliques et que représentent les textes du Nouveau Testament ; l'autre qui va de la disparition des apôtres au milieu du IIe siècle.

A. — Si nous cherchons à distinguer dans la période primitive divers moments, nous rencontrons d'abord les écrits les plus anciens du Nouveau Testament, à savoir les épîtres de saint Paul aux Corinthiens, aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Romains.

Dans ces écrits nous ne trouvons la mention d'aucune fonction qui rappelle au sens technique et spécifique que nous donnons à ces mots les fonctions des diacres, des prêtres ni des évêques. Ce qui apparaît c'est un personnel missionnaire constitué par des *apôtres* ; qu'il s'agisse des apôtres proprement dits, les Douze et saint Paul, ou des apôtres au sens large tels que Barnabé, Marc, Timothée ; — *des docteurs* ou *didascales*, comme Apollo ; des *prophètes*, comme Agabus, Jude, Silas. Saint Paul en fait l'énumération : « Dieu a établi dans l'Eglise en premier lieu des apôtres, en second lieu des prophètes, en troisième lieu des docteurs » (I Cor., XII, 28), puis le même auteur continue en citant d'autres dons faits par l'Esprit. Il n'y a évidemment rien dans ces fonctions qui puisse

être identifié avec l'un quelconque des termes actuels de notre hiérarchie.

En parcourant les écrits plus récents du Nouveau Testament, on rencontre cette fois la mention de *diacres*, ce mot désignant une fonction très nettement distincte de celle des prêtres et des évêques.

Mais la mention des *épiscopes* et des *presbytres* — c'est à dessein que l'on emploie ces mots au lieu de ceux d'évêques et de prêtres pour traduire leurs équivalents grecs — crée tout un problème. En effet, ces deux noms sont attribués à un même groupe de personnes, et même employés indifféremment l'un pour l'autre. C'est pourquoi on ne saurait les traduire sans précaution par les termes actuels d'*évêques* et de *prêtres*, avec leur signification propre et précise. Il s'agit donc en étudiant chaque texte de déterminer quelles réalités recouvrent ces mots.

Au livre des Actes (XX, 17, 28) nous lisons que saint Paul se trouvant à Milet fait venir auprès de lui les *anciens* (*presbytres*) d'Ephèse et ensuite dans son discours il les traite d'épiscopes : « Prenez garde à vous et au troupeau auquel Dieu vous a préposés comme *épiscopes* (surveillants) pour gouverner l'Eglise de Dieu.

On peut admettre que les presbytres, dont il est question, ne sont pas tous épiscopes, et qu'ils forment la classe d'où on tire les épiscopes, mais ce texte ne nous met assurément pas en présence de deux ordres distincts de pouvoirs établis. A peine est-il besoin de faire remarquer que ce « gouvernement de l'Eglise de Dieu » dont parle saint Paul exclut l'hypothèse chère à nos adversaires et selon laquelle le pouvoir confié aux administrateurs sédentaires n'aurait d'abord rien

de religieux. La première épître de Pierre confirme cette vérité. L'apôtre y assimile l'autorité pastorale de ces presbytres à sa propre autorité ; ils doivent être les modèles de leur troupeau dont ils répondront devant le souverain juge (1re épître de Pierre V, 1 4) [1].

Les épîtres pastorales, qui sont les plus récents des écrits pauliniens, nous offrent les documents les plus explicites, touchant la hiérarchie d'après le Nouveau Testament. Et nous y retrouvons encore la

[1] Ici encore, il faut noter ce qui dans les apparences paraît d'abord justifier l'interprétation de nos adversaires. Et c'est le fait que la distinction entre « clergé » et « fidèles » n'était point dans l'Eglise primitive extérieurement et visiblement marquée dans le cours ordinaire de la vie, comme elle l'est devenue dans la suite. Un développement s'est produit sur ce point comme sur beaucoup d'autres. Mgr Ruch a noté avec beaucoup de finesse à propos des « presbytres » qui donnent l'onction aux malades selon saint Jacques (Ep. de saint Jacques, V, 14-58), et du texte « confessez vos péchés les uns aux autres » la correction que nous devons apporter aux usages familiers que nous impose la vie actuelle de l'Eglise, pour interpréter justement les textes anciens.

... « Il faut admettre qu'aujourd'hui le langage de l'apôtre « confessez vous les uns aux autres » paraît étrange aux catholiques. Mais dans la lettre de saint Jacques et à ses contemporains il ne devait pas être choquant. Alors sans doute existait entre les laïques et les prêtres une distinction hiérarchique semblable pour le fond à ce qu'elle est aujourd'hui entre les deux mêmes groupes de personnes. Mais les presbytres étaient des fidèles du lieu, leur famille habitait le pays, ils n'avaient pas reçu ailleurs une longue éducation qui les avait extérieurement et pour toujours séparés des fidèles ; la veille ils étaient juifs ou gentils, les égaux de leurs coreligionnaires, ils n'habitaient pas une maison spéciale, ils vaquaient à des occupations semblables à celles des autres chrétiens. Aussi supérieurs par leurs pouvoirs à leurs frères que le prêtre catholique peut l'être aux laïques, ils se distinguaient moins, ils se distinguaient à peine par le reste de leur vie des autres membres de la communauté ». Mgr Ruch, article *Extrême-Onction*, Dictionnaire de théologie catholique, t. V. col. 1911.

même application des deux termes d'épiscopes et de presbytres aux mêmes personnes, avec la mention non douteuse d'un pouvoir spirituel, pastoral, issu d'une délégation apostolique.

Après avoir prescrit à Tite d'établir dans chaque ville des *presbytres*, après avoir indiqué que ces presbytres doivent être des hommes absolument irréprochables, n'avoir été mariés qu'une fois, et avoir des enfants chrétiens, l'auteur de la lettre expose les motifs de telles précautions et il dit : « Il faut que l'*épiscope* soit irrépréhensible, comme ministre de Dieu » (Tit., I, 6-7). Enfin tandis que l'épître aux Philippiens est adressée aux fidèles qui sont à Philippes « avec les *épiscopes* et les *diacres* » (Philip. I), la première épître à Timothée décrit avec soin les devoirs des *épiscopes* et des *diacres*.

De ces textes il résulte que si nous trouvons dans un même passage la mention des épiscopes et des diacres, nous ne trouvons nulle part, dans un même passage d'une épître adressée à une même Eglise une énumération complète d'une hiérarchie à trois termes épiscopes, presbytres, diacres, correspondant aux trois termes actuels évêques, prêtres, diacres.

Restent à examiner deux passages du Nouveau Testament où il serait question, selon certains interprètes, d'un ordre épiscopal distinct de l'ordre presbytéral et d'un pouvoir épiscopal unitaire. L'Apocalypse débute par des lettres aux sept Eglises d'Asie, lesquelles sont adressées pour chaque Eglise à l' « Ange » de l'Eglise. Beaucoup de commentateurs voient dans cet ange de l'Eglise, l'évêque, mais une telle interprétation ne paraît pas s'imposer comme certaine. Enfin au livre des Actes nous voyons saint Jacques,

appelé frère du Seigneur, détenir à Jérusalem une autorité locale et une prééminence particulière dont il est seul à jouir. Il n'est pas pour autant appelé évêque, il est apôtre. Pourtant il convient de constater que le seul apôtre dont l'action est localisée, possède une forme d'autorité monarchique, analogue à celle de l'épiscopat unitaire.

Notre rapide enquête dans les écrits du Nouveau Testament aboutit aux conclusions suivantes. La hiérarchie dans les Eglises particulières apparaît comme distinguée en deux termes, les ministres supérieurs désignés parfois par le nom général de presbytres et parfois par celui d'épiscopes ; les ministres inférieurs qui sont les diacres. Cette hiérarchie sédentaire n'exclut pas l'autorité supérieure qui appartient aux apôtres et, sauf le cas de saint Jacques, n'est pas localisée [1].

B. — Transportons-nous maintenant au début de la seconde moitié du IIe siècle, nous constatons que l'épiscopat unitaire est établi et fonctionne dans toutes les églises, notamment à Rome, à Lyon, à Corinthe, à Athènes, en Crète aussi bien qu'en Orient. Or cette situation se présente partout non comme le résultat d'une révolution survenue pour modifier une organisation collégiale au profit d'une autorité monarchique,

[1] Aussi bien certains auteurs préfèrent-ils dire que la hiérarchie avait dès lors trois degrés, savoir : les apôtres, les épiscopes-presbytres, les diacres. A la mort des apôtres, l'épiscopat proprement dit leur succède en conservant le degré suprême, et les presbytres se distinguent des évêques. En sorte qu'il y aurait lieu de compter toujours trois degrés avec les diacres.

Au fond, il n'y a là qu'une question de mots, puisqu'on est d'accord sur les faits. Si dans les pages présentes nous parlons plusieurs fois de hiérarchie à deux degrés, il est entendu qu'il s'agit de deux degrés sans compter l'épiscopat.

mais comme traditionnelle et incontestée. En diverses Eglises du moins on fournit déjà la liste des évêques depuis le temps des apôtres. Témoin Hégésippe qui, « voyageant d'église en église, constate que, en fait, la foi est partout la même, et que cette foi, par une succession partout vérifiable, remonte aux apôtres »[1] ; témoins encore saint Irénée qui fait connaître la succession des évêques de Rome et saint Denys de Corinthe celle des évêques d'Athènes.

La période d'environ cinquante ans qui va des dernières années de saint Jean à l'état de choses que nous venons de décrire, a dû voir se produire le passage de la hiérarchie à deux degrés, presbytres-épiscopes et diacres, à la hiérarchie à trois degrés, évêques, prêtres, diacres. C'est la période des écrits des Pères apostoliques.

Deux d'entre eux fournissent des documents qui touchent plus spécialement à notre sujet. Ces écrits sont la lettre de saint Clément de Rome à l'Eglise de Corinthe et d'autre part les lettres de saint Ignace martyr.

Saint Clément de Rome écrit à l'Eglise de Corinthe déchirée par les dissensions. Certains fidèles, au nom de l'inspiration individuelle, prétendent se soustraire à l'autorité de la hiérarchie, et même s'en constituent les juges, puisqu'ils ont été jusqu'à faire déposer certains des chefs de la communauté. L'intervention de Clément de Rome sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir à propos de l'histoire de la primauté de l'Église romaine, a pour but et pour effet, comme nous pouvons en juger par sa lettre, d'affirmer énergique-

[1] Mgr Batiffol, *l'Eglise naissante et le catholicisme*, p. 268.

ment et de maintenir les droits de l'autorité au nom de la mission divine qu'elle a reçue. Accessoirement cette lettre nous offre quelques passages de nature à nous renseigner sur l'état de la hiérarchie au début de la période qui suit la disparition des apôtres.

Au chapitre 40, il est bien question de trois ordres distincts de ministres, mais, d'après certains historiens, il ne s'agirait en cet endroit que de l'organisation de la Synagogue juive, non de l'Église chrétienne.

Au chapitre 42, où l'auteur parle continuellement de l'Eglise chrétienne, il n'est encore fait mention que de deux degrés de la hiérarchie : « Les apôtres nous ont été envoyés, comme maîtres et comme porte-drapeaux de l'Evangile, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et Jésus-Christ nous a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu et les apôtres nous ont été donnés par Jésus-Christ, et tout cela a été fait également par la volonté de Dieu. Les apôtres, à leur tour, ont établi des épiscopes et des diacres pour gouverner les croyants ». Ainsi cette lettre ne marque pas comme encore atteinte une phase nouvelle du développement de la hiérarchie.

Il en va tout autrement des lettres de saint Ignace martyr, documents d'autant plus précieux que l'authenticité, après en avoir été longtemps discutée, à raison même de la netteté de leurs renseignements touchant l'état de la hiérarchie, est aujourd'hui universellement admise. Ces lettres, qui témoignent de l'état des institutions ecclésiastiques dans le premier quart du IIe siècle, nous montrent comme un état de choses généralement établi, et qui n'est pas présenté comme nouveau, la hiérarchie à trois degrés telle qu'elle existe aujourd'hui avec l'épiscopat unique et souverain.

« Tenez-vous bien étroitement unis, écrit saint Ignace aux Philadelphiens (VII), à l'évêque, aux prêtres et aux diacres ». Il s'adresse en ces termes aux Tralliens (III) : « L'évêque est comme l'image de Dieu le Père ; et les prêtres sont le sanhédrin de l'évêque et le collège des apôtres. Sans l'évêque et sans les prêtres il n'y a pas lieu de parler de l'Eglise. »

C'est donc aux années qui marquent la fin du Ier siècle et le commencement du IIe qu'il faut faire remonter la fixation de la hiérarchie dans les formes que saint Ignace, quelques années plus tard, montre définitivement arrêtées, avec l'épiscopat souverain dans chaque communauté. Ce développement des formes de l'autorité locale, et en particulier de l'épiscopat monarchique a vraisemblablement pour cause la disparition des apôtres. Vivants, ceux-ci étaient les dépositaires incontestés de l'autorité la plus haute, et les organes de l'unité ecclésiastique. Après leur mort les évêques furent leurs successeurs, un seul évêque gouvernant chaque Eglise. Un besoin d'unité travaillait l'Eglise à raison même de sa nature et de sa constitution intime. Pour maintenir l'unité de croyance, de charité et de culte, l'épiscopat unique en chaque Eglise et uniformément établi dans la chrétienté universelle succédait à l'apostolat. De l'unité il était à la fois l'effet, le symbole et la sauvegarde.

Quelles qu'en soient d'ailleurs les causes et les occasions le fait du développement de la hiérarchie primitive ne saurait être contesté et voici comment on pourrait en résumer les divers moments : « C'est ainsi que nous croyons que l'on pourrait concevoir l'organisation primitive des Eglises : 1° des fonctions préparatoires, missionnaires, l'apostolat, la prophé-

tie, la didascalie ; 2° un ordo local purement honorifique et ne conférant qu'une notabilité de fait, le presbytérat ; 3° une fonction liturgique et sociale, le diaconat ; — 4° une fonction liturgique, sociale et de prédication, l'épiscopat, épiscopat plural comme le diaconat ; — 5° l'épiscopat plural disparaissant au moment où les apôtres disparaissent, et se démembrant pour donner naissance à l'épiscopat souverain de l'évêque et au sacerdoce subordonné des prêtres » [1]. Tel est l'apport de l'histoire touchant les origines de la hiérarchie et de l'épiscopat.

III

Vérifier maintenant de quelle manière se concilient et s'harmonisent les données du dogme et de l'histoire, c'est la dernière tâche que nous nous sommes assignée.

En appliquant à l'épiscopat, comme le fait le texte du Code de droit canonique (Can. 108, § 3), le terme d'institution divine, il convient de ne pas le considérer à tous égards, comme synonyme d'institution immédiate par le Christ et d'indiquer diverses précisions dont l'énoncé mettra heureusement en lumière l'accord des résultats de l'histoire et des principes doctrinaux.

S'il s'agit d'abord du sacerdoce en général, c'est-à-dire d'un pouvoir contenant essentiellement la faculté de consacrer et d'offrir l'Eucharistie en sacrifice, le Concile de Trente en usant du terme d'*institution divine* a entendu dire que les apôtres ont été in-

[1] Mgr Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 1re série, page 266.

vestis de ce sacerdoce par une intervention directe et une intention explicite du Christ lui même avant son Ascension. (Concile de Trente Sess. XXII. Du sacrifice de la messe, can. 2 ; sess. XXIII. Du sacrement de l'Ordre, chap. I[er]). Dans ce premier cas l'expression d'institution divine doit s'entendre dans le sens très strict qui vient d'être indiqué.

Le même Concile de Trente, en traitant de l'institution divine du sacrement de l'Ordre, c'est-à-dire du moyen de transmettre à de nouveaux mandataires le sacerdoce des apôtres, entend définir que le Christ est l'auteur de ce sacrement. Mais déjà il attribue au terme d'institution divine un sens moins strict que dans le cas du sacerdoce en général, quant à la nature de l'intervention du Christ. Les historiens du Concile nous apprennent en effet que les Pères de Trente, en définissant l'institution divine des sacrements, n'ont voulu définir que le *fait* de l'institution divine et non pas le *mode*. Le Concile visait, pour les condamner, les erreurs protestantes d'après lesquelles les sacrements ne seraient que des inventions humaines étrangères à la volonté du Christ, et dépourvues par conséquent de toute efficacité surnaturelle Affirmer cette efficacité surnaturelle et sa raison d'être, à savoir que le Christ est l'auteur des sacrements, tel est l'objet propre de la définition touchant l'institution des sacrements. Le Concile écarte la définition du mode de l'institution, parce que touchant la confirmation et l'extrême-onction une minorité respectable tenait pour l'institution simplement médiate par le Christ. Cependant en ce qui concerne l'Ordre, la croyance unanime était pour l'institution immédiate.

Plus large encore est le sens dans lequel doit s'en-

CHAPITRE III

—

L'INSTITUTION DIVINE ET LES ORIGINES HISTORIQUES DE LA PAPAUTÉ

La doctrine du droit divin de l'épiscopat a été définie, nous l'avons vu, en des termes très larges et très souples dans leur précision et peut, sans aucun danger de contradiction, subir le contrôle qui résulte du rapprochement avec l'histoire des origines. Il reste à faire un travail analogue de rapprochement et de comparaison entre le dogme et l'histoire touchant l'institution qui constitue l'organe de l'unité non plus dans chaque Eglise particulière, mais dans l'Eglise universelle, qui est par conséquent comme la clef de voûte du catholicisme : la papauté.

I. Pourquoi et comment se pose la question des rapports entre le dogme et l'histoire touchant l'institution de la papauté ? II. Quels sont les principaux aspects du développement historique de la primauté pontificale considérée dans son exercice ? III. Comment dès lors se peut constater l'accord entre l'histoire et le dogme ? Telles sont les questions dont il s'agit en une esquisse nécessairement sommaire, d'indiquer la position et de formuler la solution.

I

L'Eglise catholique enseigne et le Concile du Vatican a défini les trois points suivants : 1° La primauté de juridiction dans l'Eglise a été donnée à Pierre par le Christ ; 2° le Christ a voulu que Pierre ait des successeurs dans cette primauté ; 3° les Pontifes romains sont les légitimes successeurs de Pierre dans cette primauté. Ces dogmes sont-ils d'accord avec l'histoire des origines de la papauté telle qu'on peut la reconstituer d'après les documents des premiers siècles chrétiens ?

Des critiques protestants et rationalistes tels que Sabatier et M. Harnack et beaucoup d'autres avec eux, notamment des « orthodoxes », répondent par la négative. Pour eux, la papauté, investie d'une primauté de juridiction sur toute l'Eglise telle que nous la voyons aujourd'hui, n'aurait été définitivement établie que dans la seconde moitié du v^e^ siècle avec le pape saint Léon, ou au plus tôt dans la première moitié de ce siècle. De toute évidence elle ne remonterait pas aux origines du christianisme.

Il est vrai, disent certains de ces auteurs et notamment M. Harnack, que l'on rencontre certaines traces d'une existence de la suprématie romaine antérieure au IV^e^ siècle. Mais ces indices d'une primauté plus ancienne nous la révèleraient très différente de ce qu'elle est devenue plus tard. Nous ne serions pas en droit de conclure à un développement organique et légitime d'un germe primitif, mais forcés au contraire de constater la substitution d'une papauté toute différente et et nouvelle à l'ancienne papauté. Ce changement tar-

tendre, semble-t-il, *l'institution divine* des divers degrés de la hiérarchie. Le Concile en effet écarte l'expression de hiérarchie « instituée par le Christ », pour adopter celle plus atténuée de hiérarchie instituée « *divina ordinatione* », c'est-à dire en vertu d'une « disposition divine », d'un arrangement divin. Et pour préciser le sens large de cette « disposition divine » définie par le Concile, il faut se souvenir avec les historiens du Concile que plusieurs des Pères ajoutèrent « que bien d'autres choses dans le monde résultent d'une disposition divine »[1].

Peu importe donc la variété historique des formes concrètes revêtues primitivement par le pouvoir sacerdotal, aussi bien que la date plus ou moins tardive de leur apparition. Il suffit qu'elles dérivent authentiquement par voie d'autorité, et par une succession ininterrompue du sacerdoce institué par le Christ. Que la prêtrise actuelle résulte donc d'une restriction du pouvoir plein possédé d'abord par les presbytres-épiscopes, que l'épiscopat ait d'abord été collectif, pour devenir ensuite unitaire, ces faits historiques, à les supposer péremptoirement établis, ne porteraient aucune atteinte à la doctrine de l'institution divine du sacerdoce, ni à celle du droit divin en vertu duquel nos évêques souverains, chacun dans son Eglise, sont supérieurs aux prêtres.

Et il nous sera bon de noter à cette occasion combien la théologie conciliaire, à plus forte raison, combien les doctrines définies par l'Eglise sont riches en ces nuances de pensée, qui manquent parfois, trop

[1] Ces précisions intentionnelles du langage conciliaire sont soigneusement notées par Mgr Many, *Prælectiones de Sacra ordinatione, Paris, 1905.*

souvent peut-être, aux conceptions des croyants même instruits, et avec quelle aisance, grâce à ce scrupuleux respect de la plus minutieuse exactitude, la doctrine catholique se trouve en harmonie parfaite avec le développement complexe que révèle l'étude historique des origines chrétiennes.

CHAPITRE III

—

L'INSTITUTION DIVINE ET LES ORIGINES HISTORIQUES DE LA PAPAUTÉ

La doctrine du droit divin de l'épiscopat a été définie, nous l'avons vu, en des termes très larges et très souples dans leur précision et peut, sans aucun danger de contradiction, subir le contrôle qui résulte du rapprochement avec l'histoire des origines. Il reste à faire un travail analogue de rapprochement et de comparaison entre le dogme et l'histoire touchant l'institution qui constitue l'organe de l'unité non plus dans chaque Eglise particulière, mais dans l'Eglise universelle, qui est par conséquent comme la clef de voûte du catholicisme : la papauté.

I. Pourquoi et comment se pose la question des rapports entre le dogme et l'histoire touchant l'institution de la papauté ? II. Quels sont les principaux aspects du développement historique de la primauté pontificale considérée dans son exercice ? III. Comment dès lors se peut constater l'accord entre l'histoire et le dogme ? Telles sont les questions dont il s'agit en une esquisse nécessairement sommaire, d'indiquer la position et de formuler la solution.

I

L'Eglise catholique enseigne et le Concile du Vatican a défini les trois points suivants : 1° La primauté de juridiction dans l'Eglise a été donnée à Pierre par le Christ ; 2° le Christ a voulu que Pierre ait des successeurs dans cette primauté ; 3° les Pontifes romains sont les légitimes successeurs de Pierre dans cette primauté. Ces dogmes sont-ils d'accord avec l'histoire des origines de la papauté telle qu'on peut la reconstituer d'après les documents des premiers siècles chrétiens ?

Des critiques protestants et rationalistes tels que Sabatier et M. Harnack et beaucoup d'autres avec eux, notamment des « orthodoxes », répondent par la négative. Pour eux, la papauté, investie d'une primauté de juridiction sur toute l'Eglise telle que nous la voyons aujourd'hui, n'aurait été définitivement établie que dans la seconde moitié du v^e^ siècle avec le pape saint Léon, ou au plus tôt dans la première moitié de ce siècle. De toute évidence elle ne remonterait pas aux origines du christianisme.

Il est vrai, disent certains de ces auteurs et notamment M. Harnack, que l'on rencontre certaines traces d'une existence de la suprématie romaine antérieure au IV^e^ siècle. Mais ces indices d'une primauté plus ancienne nous la révèleraient très différente de ce qu'elle est devenue plus tard. Nous ne serions pas en droit de conclure à un développement organique et légitime d'un germe primitif, mais forcés au contraire de constater la substitution d'une papauté toute différente et et nouvelle à l'ancienne papauté. Ce changement tar-

dif serait dû à des causes étrangères au christianisme et aux desseins du Christ, telle l'importance de la capitale du monde qui aurait fait petit à petit de Rome le premier siège de la chrétienté.

Sans contester aucunement l'existence du développement historique de la papauté, nous prétendons que les premières réalisations de cette institution que révèlent les documents des quatre premiers siècles, — (puisque notre démonstration doit nous conduire jusqu'au v[e] siècle, à partir duquel l'existence de notre papauté actuelle n'est pas discutée) — nous font assister à un développement organique et légitime qui a sa raison d'être dans les desseins du Christ, et que ne suffisent pas à expliquer des causes humaines et purement fortuites, étrangères même au christianisme, du genre de celles qu'on invoque contre nous.

Pour justifier la position que nous adoptons nous devons parcourir par les sommets l'histoire du dogme de la papauté au cours des quatre premiers siècles, et, chemin faisant, nous écarterons les interprétations des témoignages et des faits historiques au nom desquelles on voudrait infirmer notre thèse et contredire le dogme de l'institution divine de la papauté.

Une partie essentielle de notre tâche est déjà accomplie. Nous avons déjà rencontré, en étudiant la fondation de l'Eglise par le Christ, le texte fameux : « Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise, etc. » Nous avons revendiqué son authenticité et établi sa signification très pleine. De ce texte confirmé par bien d'autres paroles et d'autres gestes rapportés par nos évangiles, il ressort que le Christ a conféré à Pierre la primauté dans son Eglise, et en la personne de Pierre à ses successeurs, puisque Pierre

est établi comme le fondement et que le fondement doit durer autant que l'édifice.

Il reste à concentrer nos efforts sur le point que les pontifes de Rome sont les légitimes successeurs de Pierre dans la primauté, pour établir que l'histoire des premiers siècles chrétiens ne contredit pas cette thèse dogmatique et vient au contraire la confirmer.

Nous pouvons écarter de la discussion le fait de la venue et de la mort de saint Pierre à Rome regardé aujourd'hui comme solidement établi par tous les historiens quels qu'ils soient, par exemple un anglican comme Lightfoot, un protestant tel que M. Harnack.

Une idée fondamentale doit aussi être mise hors du débat. Dès les débuts de l'Eglise, c'est-à-dire dans saint Paul, dans saint Jean nous trouvons explicitement indiquée l'idée de l'unité visible de l'Eglise du Christ. Cette idée n'a pas eu à subir de développement. Le fait a une portée considérable. Même dans l'hypothèse, que nous rejetons pour notre part, où la papauté proprement dite ne fût pas encore explicitement sortie de cette idée de l'unité visible du corps ecclésiastique, on pourrait dire qu'elle y était déjà contenue très réellement. Il y a en effet un lien étroit, nécessaire, entre l'idée d'unité visible d'une Eglise universelle et l'existence de l'organe qui sera l'expression de cette unité visible. Ce lien est si étroit que la constitution *Pastor aeternus* qui définit le droit divin de la papauté y revient à diverses reprises. Constituer le lien visible de l'unité de l'Eglise, c'est la raison d'être même de la papauté.

On pourrait donc soutenir, à supposer que l'on trouvât une période où la papauté n'apparût pas encore en exercice, qu'elle préexistait déjà, dans l'unité

à fait spéciale. Au moment où elle se produit saint Jean, comme on l'a remarqué, vit encore. Malgré sa présence, c'est Clément de Rome et non saint Jean qui intervient. Bien plus, nous avons la preuve que l'intervention fut très bien accueillie ; la lettre de saint Clément fut conservée par les Corinthiens au nombre des saintes écritures.

Or le ton de la lettre est sans doute inspiré par une charité très sincère, mais il ne se fait pas moins impérieux pour blâmer et condamner la révolte et la déposition des chefs de l'Eglise : « Puisque ceux qui ont été établis par les apôtres, ou plus tard, par des hommes dignes de respect, et du consentement de toute la communauté, et qui ont servi sans reproche le troupeau de Jésus-Christ... nous jugeons qu'on ne peut justement les déposer de leur charge » (LXIV, 3). « Que si quelques-uns n'obéissent pas à ce que Dieu a commandé *par notre organe*, qu'ils sachent qu'ils encourent une faute et un danger très grave... » La lettre se termine par l'annonce d'envoyés romains qui pourront, on en exprime l'espoir, rapporter bientôt à Rome l'annonce du rétablissement de l'ordre antérieur et de la paix dans l'église de Corinthe.

N'oublions pas que Rome s'adresse ainsi à une Eglise qu'elle n'a pas fondée et dès lors son intervention affirme qu'elle revendique une mission de surveillance dont la reconnaissance effective par les autres Eglises implique leur subordination.

Les lettres de saint Ignace martyr fournissent un témoignage presque aussi assuré de cette situation privilégiée de l'Eglise romaine. L'évêque d'Antioche écrivant aux Romains adresse à leur Eglise des éloges exceptionnels. Il l'appelle « présidente de la charité »,

expression quelque peu obscure, que Mgr Duchesne traduit dans un sens concret, « présidente de la fraternité chrétienne », trouvant dans ces mots la formule déjà très précise de la primauté ; où M. Harnack au contraire ne veut voir que l'affirmation abstraite des mérites d'une Eglise « éminente en charité ». L'auteur de la lettre loue encore la pureté de la foi romaine, et considère l'Eglise de Rome comme l'organe du Saint-Esprit. C'est pourquoi dans la prévision de son prochain martyre, il désire placer en quelque sorte sous sa garde l'Eglise d'Antioche. Dans ces documents si suggestifs, les critiques protestants ou rationalistes se refusent à reconnaître déjà la description d'une organisation véritable de la primauté pontificale. Assurément ils en distinguent le germe et M. Harnack déclare que « L'Eglise romaine était indiscutablement » dès cette époque « la première Eglise de la chrétienté ». Mais on ajoute que la primauté de Rome n'avait alors qu'un caractère *collectif*, étant la primauté non d'un évêque mais d'une Eglise ; *moral*, étant une primauté de bonté et non d'autorité officielle ; *politique*, étant due seulement à l'importance politique de Rome.

De telles allégations ne sont pas réellement justifiées. Pour ce qui est d'abord du prétendu caractère collectif de la primauté, les documents examinés ne l'établissent nullement. Sans doute la lettre de saint Clément est adressée par une Eglise à une autre Eglise, mais elle est écrite par un individu, qui n'est autre que Clément.

Quant à saint Ignace, c'est dans ses lettres que nous avons trouvé la présence irrécusable de l'épiscopat unitaire. L'adresse de la lettre de saint Clément ne

saurait être un argument décisif contre l'existence à Rome de l'épiscopat unitaire. Il était naturel que des communautés très peu étendues fissent corps plus qu'aujourd'hui autour de l'évêque, et que celui-ci s'identifiât avec elles pour écrire en leur nom à d'autres Eglises.

La prééminence réelle possédée par Rome et attestée par nos documents serait-elle purement morale, ministère de charité exercé en fait et non preuve d'autorité fondée en droit ? On ne peut davantage le soutenir, comme si la charité dans l'exercice du pouvoir s'opposait nécessairement à l'autorité et n'en était pas au contraire une forme excellente. Si cette charité ne témoignait en effet que d'une égalité fraternelle entre les Eglises, pourquoi les documents ne nous montrent-ils pas les autres Eglises avertissant et corrigeant Rome, comme ils nous apprennent que Rome le fait à l'égard des autres Eglises ?

Enfin rien n'est plus contraire aux attestations historiques les plus claires que la prétention de vouloir expliquer la primauté romaine par la prépondérance politique de Rome. D'après tous les documents, la primauté se fonde toujours sur le souvenir des apôtres Pierre et Paul, et jamais on n'allègue en sa faveur l'importance de la capitale de l'empire. Cette préoccupation d'établir un lien entre la situation politique d'une ville et l'importance religieuse du siège épiscopal qui s'y trouve placé n'apparaît que beaucoup plus tard, non à Rome, mais dans le monde byzantin, lorsque les évêques de Constantinople voudront justifier la prédominance qu'ils cherchent à s'arroger sur les autres sièges orientaux par le fait que Constantinople sera la nouvelle capitale de l'empire.

Pour l'historien qui sait se défendre de tout parti-pris théorique de nature à fausser l'appréciation objective des faits, Rome apparaît donc déjà au cours de cette première période, comme en possession d'une authentique primauté, bien que la formule soit encore loin d'avoir acquis toutes ses précisions, l'application du droit toute son extension.

La période qui va du milieu du IIe siècle au milieu du IVe peut être caractérisée par une affirmation et une reconnaissance pratique de la primauté plus explicite, mais non sans que l'exercice de la juridiction des évêques de Rome sur les autres évêques rencontre dans son développement des tâtonnements et des difficultés. Persévérance dans l'affirmation du principe et aussi hésitations dans la reconnaissance effective : tels sont les deux aspects de l'histoire du dogme en cette période, que viennent attester deux séries de documents, parmi lesquels nous allons loyalement choisir les plus expressifs des tendances diverses.

Nous rencontrons d'abord en faveur de la primauté le témoignage très précieux de saint Irénée. L'évêque de Lyon, disciple de saint Polycarpe lui-même disciple de saint Jean est un témoin considérable de la tradition ecclésiastique à la fin du IIe siècle, tant par sa science doctrinale, que par le prestige que lui donne son contact avec les disciples des apôtres. Il écrivit pour réfuter le gnosticisme un grand ouvrage intitulé « *Adversus haereses* », dont l'original grec est malheureusement perdu, mais dont il nous reste une traduction latine fort ancienne. Or, pour combattre efficacement les hérétiques, saint Irénée ne discute pas à la manière des philosophes, au nom de sa raison individuelle, il fait appel à l'autorité de l'Écriture Sainte et

de la Tradition. Mais où trouver cette Tradition ? Pour opposer aux gnostiques la doctrine de l'Église universelle où faut-il la chercher ? On la découvrira, selon saint Irénée, dans les Eglises apostoliques. Et parmi celles-ci notre auteur désigne de préférence l'Eglise de Rome, parce qu'elle est la principale. Voici les termes, devenus classiques, dans lesquels il s'exprime : « Mais, comme il serait trop long d'énumérer ici les séries de toutes les Eglises, il me suffit d'indiquer la tradition apostolique, la prédication venue jusqu'à nous par la succession épiscopale dans l'Eglise de Rome, grande et ancienne entre toutes, connue de tous, fondée à Rome par les deux glorieux apôtres Paul et Pierre. Cette tradition suffit à confondre tous ceux qui, d'une façon ou de l'autre, par complaisance envers eux-mêmes, par vaine gloire, aveuglement, esprit faux, sont en dehors de la vérité. En effet, la prééminence supérieure de cette Eglise est telle que nécessairement toute Eglise — j'entends tout fidèle de quelque pays qu'il soit — s'accorde avec elle, toute Eglise où en quelque pays qu'elle soit, s'est conservée sans interruption la tradition apostolique » [1].

Le tour assez embarrassé de la dernière phrase, permet de saisir les difficultés réell s que comporte l'interprétation de ce texte et de comprendre qu'il ait donné lieu à de nombreuses discussions. Mais il n'est aucunement nécessaire d'en aborder l'exégèse minutieuse pour constater, qu'en dépit de contestations possibles sur tel détail, l'affirmation générale de la primauté doctrinale de Rome y apparaît dans une lumière saisissante.

[1] *Adv. Haereses*, III, 3, 2.

Non moins convaincant que cette affirmation théorique est l'exercice pratique de la papauté, tel qu'il se manifeste au cours de la controverse sur la question de la Pâque, sous le pontificat du pape Victor (189-198).

Il y avait alors dans la chrétienté deux usages contraires relativement à la célébration de la fête de Pâques. Dans certaines Eglises, à Rome notamment, on la célébrait le Dimanche après le 14e jour du mois juif de Nisan ; c'était le jour de la Pâque juive. Dans d'autres, spécialement dans les Eglises d'Asie, on la célébrait le jour même du 14 Nisan. Déjà vers l'année 155, Saint Polycarpe était venu à Rome pour se concerter à ce sujet avec Anicet, mais sans qu'ils aient pu d'ailleurs réussir à s'entendre. Vers la fin du IIe siècle la divergence entre ces usages romain et oriental paraît troubler les fidèles. Aussi voyons-nous Victor rassembler son clergé pour traiter de la question. Il condamne le système quartodéciman, non conforme à celui de l'Eglise romaine et envoie communication de cette mesure à toutes les Eglises, menaçant celles qui s'obstineraient dans la divergence de les séparer de la communion de Rome. Sur l'ordre du pape divers conciles, même ceux d'Orient, se réunissent, acquiescent au désir de Victor, et rejettent l'usage quartodéciman.

Il y a pourtant une exception à cette unanimité. Elle se manifeste chez les évêques d'Asie et Polycrate (d'Ephèse) en informe Victor. Le pape pour toute réponse sépare les évêques d'Asie de la communion de Rome. Cet acte énergique soulève de toutes parts des protestations contre la sévérité de l'évêque de Rome. Saint Irénée intervient auprès du pape et lui adresse des observations qui portent — il est important de le remarquer — non sur la légitimité mais sur l'op-

portunité d'une telle sentence. Autant que de trop rares documents peuvent permettre de le conjecturer, il semble que le pape Victor et ses successeurs transigèrent. Au surplus les orientaux eux-mêmes renoncèrent bientôt à leur usage particulier.

Sans contestation possible on se trouve ici en présence de l'exercice de l'autorité pontificale. C'est un évêque qui s'adresse à des évêques et non plus seulement une Eglise à des Eglises. Le pape prend l'initiative d'une mesure uniforme, il l'impose et passe des menaces à l'exécution. Les objections qui lui sont opposées, spécialement par saint Irénée, sont relatives au caractère plus ou moins opportun de cette initiative, nullement au droit que le pape revendique. Quant à Victor il agit dans la pleine conscience de sa supériorité sur les autres évêques, en qualité d'organe de l'unité de l'Église universelle, comme ayant le droit, pour le bien de la catholicité, d'imposer toutes ses décisions.

Ce droit de la papauté si explicitement affirmé et si fermement exercé dès la fin du IIe siècle va cependant au cours des siècles suivants se heurter à quelques résistances. Possédée pleinement dès le début par l'Eglise, la vérité révélée n'est inventoriée, si l'on peut dire, que peu à peu, non sans des oppositions et des luttes qui ont pour effet de provoquer en fin de compte un plus parfait épanouissement de son expression.

Deux faits soulignent et justifient les vues précédentes.

C'est d'abord l'attitude de saint Cyprien au cours de certaines controverses qui le mirent aux prises avec l'évêque de Rome. Saint Cyprien fut évêque de Car-

thage de l'année 248 ou 249 à l'année 258, date de son martyre. Son épiscopat fut mêlé à de grands débats ecclésiastiques sur lesquels nous sommes renseignés par de nombreux documents. Or, c'est cet évêque, dont l'autorité est incontestable, qui va nous offrir le spectacle d'une rebellion contre Rome.

Rome avait décidé en effet que les hérétiques qui reviendraient à la vraie foi devraient être admis à la pénitence, mais non pas baptisés de nouveau, dans les cas ordinaires. A cette décision du pape saint Etienne, saint Cyprien ne se contente pas de refuser son obéissance, — la rébellion n'équivaut pas nécessairement à une négation théorique de l'autorité — mais, fait plus grave, il conteste au Pape le droit d'imposer son avis aux évêques.

Dans un Concile de Carthage de l'année 256, réuni sous la présidence de saint Cyprien, on ne nomme assurément pas le pape Etienne pour le critiquer, on ne parle pas ouvertement de la correspondance reçue de lui, mais saint Cyprien fait clairement allusion à son intervention dans les termes suivants qui ne laissent évidemment pas de dérouter quelque peu les habitudes d'esprit que nous a créées la longue possession de la vérité touchant les droits du Pape : « Nous n'entendons juger personne, ni séparer de la communion ceux qui pensent autrement. Aucun de nous ne se pose en évêque des évêques, ni ne recourt à une terreur tyrannique pour contraindre ses collègues à l'adhésion. Tout évêque dans la plénitude de sa liberté et de son autorité, conserve le droit de penser par lui-même : il n'est pas plus justiciable d'un autre que qualifié pour juger les autres ». Et tous les autres évêques du Concile font écho à la parole de saint Cyprien. L'un d'eux

exprime nettement l'idée que Rome doit céder : « La vérité s'est fait jour, l'erreur doit céder à la vérité ; aussi bien Pierre qui imposait d'abord la circoncision s'est incliné devant l'avis de Paul qui apportait la vérité sur cette question [1] ». De ces textes il résulte clairement que saint Cyprien lui-même est le témoin de l'autorité revendiquée par l'évêque de Rome, mais aussi qu'il la discute. Il ne paraît pas douteux qu'il ait développé par la suite une théorie, d'après laquelle l'autorité suprême dans l'Eglise appartient à l'épiscopat successeur des apôtres. L'évêque de Rome, successeur de saint Pierre, n'aurait comme prérogative spéciale que l'honneur d'être le représentant symbolique de l'unité de l'Eglise.

Le pape Etienne ne céda pas à la pression que tentaient d'exercer sur lui les évêques d'Afrique ; il maintient avec fermeté son attitude et son droit. Le conflit cessa par la mort des deux antagonistes qui donnèrent tous les deux leur vie pour affirmer leur foi et moururent martyrs.

Les adversaires de Rome n'ont pas manqué, de tout temps, d'exagérer démesurément la portée de cette résistance de Cyprien et de la théorie destinée à l'appuyer. Pour la mesurer équitablement, il ne faut pas oublier que l'évêque de Carthage ne fut pas sur cette question l'homme d'une seule idée. Ses idées ont varié ; à d'autres heures où il éprouvait le besoin d'un appui pour son autorité il a reconnu l'importance de Rome.

Recueillons à ce sujet le témoignage non suspect de M. Harnack. Saint Cyprien « a reconnu au siège de

[1] Textes cités par Mgr Ratiffol, *l'Eglise naissante*, p. 470 et 471.

Rome une *importance particulière*, parce que ce siège est celui de l'apôtre à qui le Christ a conféré en premier l'autorité apostolique, pour manifester par là avec une clarté parfaite l'unité de cette autorité et l'unité de l'Eglise qui repose sur elle, et aussi pour cette raison que, dans l'histoire des origines, l'Eglise de ce siège a été la mère et la racine de l'Eglise catholique répandue sur la terre. Dans une crise difficile que Cyprien a traversée dans sa propre communauté il en a appelé à l'Eglise romaine, à l'évêque de Rome, comme si la communion avec cette Eglise était en soi la garantie de la vérité [1] ». C'est saint Cyprien qui a parlé de l'Eglise romaine comme « de l'Eglise principale d'où est sortie l'unité sacerdotale » — et qui a dit encore de la chaire de Rome qu'elle est « la place de Pierre ».

Si absolue que nous paraisse donc la formule de son opposition à Rome, lors de ses démêlés avec le Pape saint Etienne, nous aurions tort d'y voir l'expression d'une doctrine définitivement arrêtée dans son esprit. Il est plus juste de dire que saint Cyprien cherchait en quelque sorte sa voie touchant la doctrine de la primauté romaine. Il est le témoin traditionnel de l'autorité épiscopale et le souci trop exclusif de la sauvegarder explique la diversité de ses attitudes à l'égard de Rome, dans des circonstances diverses, selon que l'intervention du pape lui paraissait favoriser ou au contraire amoindrir le pouvoir épiscopal.

Les controverses théologiques de l'Orient au IVe siècle nous mettent en présence non plus de certaines hésitations dans la recherche de l'exacte formule des droits souverains de Rome, mais d'une sorte d'inter-

[1] Harnack, *Dogmeng.* t. I, p. 384, cité par Mgr Batiffol, *Eglise naissante* p. 483.

ruption partielle dans l'usage pratique de ces droits. Le Christianisme était devenu une religion d'état depuis Constantin. Constantin se considérait volontiers comme l'évêque du dehors. De cette révolution opérée dans l'attitude des maîtres du monde vis-à-vis de l'Eglise résulta une situation de fait, jamais érigée en droit, en vertu de laquelle les empereurs ont joué au cours du IVe siècle un rôle indéniable dans les controverses théologiques. Tantôt défenseurs, tantôt adversaires de l'orthodoxie, ils exercent sur le gouvernement de l'Eglise une influence dont le seul fait qu'elle ait été possible, manifeste comme un ralentissement momentané dans l'activité du pouvoir pontifical au moins en Orient [1].

Mais les tâtonnements de tels théologiens africains ou l'oubli pratique auquel l'autorité romaine semble momentanément réduite en Orient ne doivent pas nous faire méconnaître que les droits de la papauté n'ont pas cessé d'être affirmés et reconnus durant cette période. Il serait faux d'en juger d'après les seuls docu-

[1] La méconnaissance partielle en théorie ou en pratique de la part de quelques individualités ou de certaines fractions de l'Eglise, à l'encontre des affirmations primitives de la Tradition catholique, n'est pas un fait propre au dogme de la papauté. C'est une phase que l'on observe dans l'histoire de la plupart des dogmes : après une première possession paisible c'est la discussion. Puis l'Eglise ayant été mise, par l'erreur même, en demeure de définir plus précisément sa propre doctrine, l'affirme plus catégoriquement. Les tâtonnements ont servi puissamment la cause de la vérité en provoquant un développement. Ce qui est vrai de la doctrine, l'est aussi des institutions. Dans le cas de la papauté, l'accentuation progressive des interventions autoritaires du pouvoir souverain chargé d'assurer l'unité de l'Eglise est indéniable. Mais elle n'est qu'une réalisation plus expressive de l'institution primitive, rendue nécessaire par les circonstances. En un mot c'est un vrai développement et non une corruption.

ments que nous venons d'indiquer loyalement, car d'autres faits de la même période révèlent à un examen impartial la solidité des titres de l'autorité romaine.

Au milieu même du IVe siècle, le Concile de Sardique (343) reconnaît officiellement et sanctionne la primauté de juridiction du siège de Rome. Ayant à juger du cas de saint Athanase, excommunié par divers conciles orientaux, ce concile légifère sur la valeur de ces dépositions prononcées par des conciles partiels. Et la règle suivante se trouve en substance consacrée par ses canons : Les décisions des conciles qui auront pour objet des sentences de déposition seront soumises au visa du siège apostolique et susceptibles d'être annulées au moins indirectement par le Pape. Elles ne pourront en effet être appliquées que si le tribunal auquel le Pape les aura renvoyées, les ratifie. Ainsi s'affirme le droit souverain de Rome de surveiller l'exercice de la justice ecclésiastique dans toute la chrétienté [1].

[1] Dans l'effacement momentané et partiel de l'Eglise romaine vis-à-vis de l'Orient, certains historiens non-catholiques voudraient voir la preuve que l'Eglise grecque, en se séparant de Rome, n'aurait rien abandonné de son Credo, pour la raison que la doctrine catholique concernant l'autorité de saint Pierre se perpétuant dans l'Eglise romaine n'appartiendrait pas à l'antiquité chrétienne.

L'évêque anglican M. Gore soutenait encore récemment cette thèse, et prétendait invoquer à l'appui de ses dires l'autorité de Mgr Duchesne dans son *Histoire ancienne de l'Eglise*. Mgr Batiffol a répondu au prélat anglican en alléguant le même historien. Celui-ci a sans doute noté l'effacement de l'autorité romaine en Orient au IVe siècle, mais il en avait par ailleurs constaté dans son volume sur les *Eglises séparées*, la prééminence incontestée durant les trois premiers siècles, alors qu'elle était « considérée par tout le monde comme le centre et l'organe de l'unité » (p. 155).

Au surplus, même dans la période de tâtonnements, l'idée et

3° A partir de la seconde moitié du IVe siècle on voit désormais l'autorité incontestée de Rome intervenir pour mettre un terme définitif à plusieurs controverses doctrinales. Tous s'accordent à reconnaître solennellement ses droits.

Au cours de la controverse pélagienne, un des auteurs de la doctrine pélagienne, Célestius, recourt à l'évêque de Rome. Le pape Innocent juge son cas et confirme les condamnations portées contre lui en Afrique (417). C'est à cette occasion que saint Augustin écrit : « Deux conciles ont envoyé leur sentence au siège apostolique qui a répondu en les confirmant, *la cause est finie*, plaise à Dieu que l'erreur le soit bientôt ». Dans la même controverse le pape Zozime écrivant aux évêques d'Afrique affirme que les jugements du siège romain sont irréformables. Il confirme les sentences de l'épiscopat africain et les communique à l'Église universelle.

L'histoire du nestorianisme nous offre des témoignages analogues. La doctrine de Nestorius ayant été déférée au pape Célestin par Cyrille d'Alexandrie, le pape ordonne à celui ci de communiquer à Nestorius la décision du synode romain. En 431 s'ouvre le Concile œcuménique d'Éphèse. Les évêques s'y déclarent contraints par les saints canons et la lettre de leur très saint Père et coopérateur l'évêque de Rome d'ana-

l'institution originelles, bien que combattues, continuent de s'affirmer, et c'est ce que prouve Mgr Batiffol, en alléguant, outre le concile de Sardique, la lettre fameuse du pape Jules aux évêques orientaux, où il fait nettement figure de chef des évêques. Voir à ce sujet Mgr Batiffol, *Catholiques anglicans et catholiques romains*, Revue des Jeunes, 10 avril 1923, et encore le livre du même auteur, *La paix constantinienne et le catholicisme*, notamment le chapitre VIII.

thématiser Nestorius et sa doctrine. Les légats du pape approuvent cette décision, conformément à une lettre papale déclarant que le concile n'avait qu'à enregistrer la décision du siège de Rome. Et le concile proclame explicitement en cette circonstance les droits souverains que le Pape possède en vertu de la succession de Pierre que le Seigneur a établi prince et chef des apôtres, colonne de la foi, fondement de l'Eglise catholique.

La même reconnaissance des droits de Rome résulte des controverses provoquées par l'hérésie d'Eutychès. Condamné en 448 à Constantinople, Eutychès fait appel à Rome. La décision du pape étant survenue, saint Pierre Chrysologue l'invite dans les termes suivants à s'y soumettre : « Nous t'exhortons à prêter une attention obéissante à ce qu'a écrit le bienheureux pape de Rome, parce que le bienheureux Pierre qui vit et préside sur ce siège garantit la vérité à ceux qui la cherchent ». Néanmoins le pape consent à la convocation d'un nouveau Concile, et il écrit à Flavien, évêque de Constantinople, une lettre dogmatique dans laquelle il fixe d'avance les doctrines auxquelles Eutychès devra souscrire. Or, lorsqu'en 451 le IV^e^ Concile œcuménique se réunira à Chalcédoine, son premier soin sera d'adhérer à la lettre du pape Léon en des termes demeurés classiques : « Telle est la foi des Pères, telle la foi des apôtres. Nous croyons tous ainsi, les orthodoxes croient ainsi. Anathème à qui ne croit pas ainsi. *C'est ainsi que Pierre a parlé par la bouche de Léon* ».

Nous sommes arrivés à saint Léon. Ici il ne se produit aucune contestation parmi les historiens, tous reconnaissent la papauté en possession authentique de

tous les pouvoirs qui la constituent selon la doctrine catholique [1]. L'étude de cette troisième période nous a montré que, dès la première moitié du v^e^ siècle les droits souverains de la papauté se manifestent comme fréquemment exercés, pleinement efficaces et reconnus de tous sans contestation.

Le développement doctrinal du pouvoir papal n'est d'ailleurs point arrêté, il se poursuit lentement et il faut attendre jusqu'au xix^e^ siècle pour assister à la consécration définitive de l'infaillibilité pontificale.

[1] Par exemple le russe anticatholique Bolotov reconnaît que « dans l'exposé de Léon le Grand se trouvent déjà sur la juridiction toutes les prérogatives romaines, *telles qu'elles ont été depuis définies par le Concile du Vatican.* » Il est vrai que certains théologiens de « l'orthodoxie » allèguent que la primauté romaine serait seulement de droit ecclésiastique, et ils citent à l'appui de leur thèse le canon 28 de Chalcédoine, qui donne le second rang à Constantinople, et marquerait ainsi, d'après eux, que la hiérarchie des sièges aurait pour seule origine des raisons politiques, et que le premier rang reconnu à l'évêque de Rome se rattacherait à la présence du trône impérial. Or, le préambule du canon 28 où ce principe serait affirmé, s'il a été rapporté par Photius, quatre cents ans plus tard, n'a jamais été connu des contemporains. Quant au canon lui-même, voté par les seuls représentants de la région de Constantinople, alors que le Concile passait déjà pour terminé, il fut condamné dès le lendemain par les légats du Saint-Siège, bien que la primauté romaine y fut formellement reconnue, parce que l'honneur dû aux sièges d'Alexandrie et d'Antioche y était menacé au profit de Constantinople. Le pape Léon ratifia cette condamnation, malgré les désirs de l'empereur Marcien et exigea du patriarche Anatole que le canon 28 fût effacé. Il l'est demeuré. Et s'il a été exhumé par Photius et Michel Cérulaire, les évêques orthodoxes d'Orient antérieurs au schisme ont reconnu pleinement la primauté de l'évêque de Rome, ainsi que l'avoue, forcé par l'évidence des textes, l'historien russe le plus versé dans l'antiquité chrétienne, V. V. Bolotov. Voir à ce sujet d'Herbigny, *L'unité dans le Christ*, dans le Correspondant du 10 février 1923. Cet article a été traduit en russe et est en vente à l'Institut Pontifical, 35, Piazza della Pilotta, Rome.

III

Notre enquête historique étant achevée, il nous reste, en manière de conclusion, à rapprocher les données de l'histoire des affirmations dogmatiques.

Avant d'instituer cette comparaison, il importe de nous rappeler que l'histoire réelle ne se réduit pas aux seuls documents qui nous la révèlent et que parmi les documents qui pourraient nous permettre de la reconstituer ceux qui nous sont seuls parvenus ne nous en livrent que de très minces parcelles. D'où résulte le devoir d'être très prudent dans l'interprétation du témoignage historique, et celui de se garder de prononcer en son nom des exclusions injustifiées contre toutes les réalités que la science historique n'atteint qu'imparfaitement par les ressources dont elle dispose. Rappelons encore que notre adhésion au catholicisme ne repose pas uniquement, et peut même ne reposer aucunement sur l'étude historique des origines chrétiennes. Néanmoins, le dogme auquel nous croyons, s'il n'a pas besoin d'être fondé, ni justifié pleinement dans toutes ses affirmations par la science historique, ne saurait subir, sous peine d'être suspect de fausseté, aucune contradiction venant d'un témoignage historique définitivement acquis comme certain.

Le Christ a institué la papauté, organe visible de l'unité dans son Eglise, en conférant la primauté à saint Pierre. Tel est le dogme, et il se trouve confirmé par l'histoire qui ne saurait légitimement méconnaître l'authenticité des promesses faites par Jésus à Pierre et dans sa personne à ses successeurs.

Ces successeurs légitimes de Pierre dans la primauté

d'institution divine sont les évêques de Rome. Tel est encore le dogme. Quel est sur ce point le témoignage de l'histoire ?

Celle-ci tout d'abord ne contredit pas le dogme. Elle ne nous montre pas la papauté, lien visible de l'unité catholique, surgissant tout d'un coup, et par usurpation, après un long intervalle où l'héritage de Pierre serait tombé en deshérence. Elle confirme au contraire le dogme, en reliant la papauté du v^e^ siècle à Pierre par une chaîne ininterrompue de témoignages qui nous permettent de remonter jusqu'à la fin du I^er^ siècle.

Aussi bien elle nous permet de constater le fait du développement dogmatique. L'Eglise n'a pas réalisé du premier coup toute la richesse du contenu de la promesse faite à Pierre. C'est par un progrès assez lent, traversé parfois d'obstacles que les évêques de Rome sont arrivés à l'exercice complet du droit qu'ils tenaient authentiquement du Christ par l'intermédiaire de leur premier prédécesseur. Et le développement n'était pas terminé au v^e^ siècle puisque la prérogative de l'infaillibilité ne devait être définie qu'au Concile du Vatican. Mais, tout réel qu'il soit, le développement se révèle de siècle en siècle parfaitement homogène et fidèle dans les doctrines et les institutions aux principes posés par le Christ lui-même.

Telle est l'impression d'ensemble magistralement formulée par l'historien de l'Eglise naissante, souvent cité par nous, et à qui nous ne saurions mieux faire que d'emprunter la conclusion du présent chapitre et de notre troisième partie : « Loin d'être, comme le veulent les historiens protestants, une série de crises et de transformations qui n'auraient dû produire que

des différenciations et des dislocations, la chrétienté est catholicité, unité, homogénéité ; elle est telle en l'an 200, en l'an 250, après deux siècles d'existence. L'épiscopat monarchique n'a rien d'un coup d'état qui aurait réussi, la primauté romaine rien d'une conquête à main armée, l'unanimité des églises rien d'un travail pénible et lent avec des efforts concertés, des succès et des défaites. L'Eglise romaine ni aucune église n'a été l'ouvrière principale de cette unité. On en doit dire autant de la primauté romaine, qui a été reconnue de tous plus encore qu'elle n'a été revendiquée par Rome : il ne lui a même pas manqué d'être contredite, au IIIe siècle, après avoir été exaltée au second : Rome cependant, qu'on se rappelle la lettre de saint Clément, ne plaida point son propre droit, qu'elle savait divin : elle l'exerça. Le catholicisme a grandi ainsi comme un arbre, la comparaison remonte à saint Paul, comme un arbre qui s'épanouit selon son essence, avec l'assistance continue de Dieu même qui l'avait planté »[1].

[1] Mgr Batiffol, *L'Eglise naissante*, p. 495-496.

QUATRIÈME PARTIE

—

VERS L'UNITÉ CHRÉTIENNE

CHAPITRE PREMIER

—

LES TENDANCES A L'UNION CHEZ LES NON-CATHOLIQUES

Après avoir passé en revue les divers types de christianisme actuellement existants, nous avons indiqué quelles marques de transcendance justifient aux yeux de la raison la mission divine de l'Église catholique, puis nous avons montré comment le catholicisme se rattache authentiquement aux desseins du Christ. Il en résulte que la division de la chrétienté ne saurait être l'état normal et que si elle se perpétue c'est un malheur et un désordre contraires à la volonté de Jésus. Aussi bien l'Église catholique n'a-t-elle cessé de demander à Dieu et de prêcher à tous les chrétiens séparés d'elle le retour à l'unité. Le rappel de ces désirs et de ces efforts catholiques fera l'objet de notre dernier chapitre. Mais auparavant il convient de s'arrêter à un ensemble de faits que l'on peut dire nouveaux, sinon dans leurs premières manifestations, au moins dans leur extension croissante, et qui révèlent chez les dissidents du catholicisme la conscience chaque jour plus vive de la faiblesse qu'entraîne la division, et du besoin universellement ressenti d'unité.

Des événements récents et dont l'opinion mondiale est saisie par la voix des journaux et des revues attestent que toutes les fractions de la chrétienté sont activement travaillées, sous des formes et pour des motifs d'ailleurs très divers, par la volonté sincère et active de promouvoir l'union des Eglises. Le fait ne saurait s'expliquer uniquement par l'influence croissante de l'internationalisme en tous les domaines. Sans doute les mêmes hommes qui éprouvent la nécessité d'ententes internationales dans l'ordre social, économique et même politique sont mieux préparés à la comprendre aussi dans l'ordre religieux. Ceux qui travaillent à la société des nations doivent avoir naturellement, s'ils sont chrétiens, l'idée d'une société des Eglises. Mais un sentiment plus spécifiquement religieux inspire les efforts nouveaux. Pour conquérir à l'Évangile des peuples encore païens ; pour intensifier dans les pays déjà chrétiens l'influence de la religion ; enfin pour obéir à la volonté du Christ, — tous ces motifs sont exprimés, — il paraît désormais indispensable de porter remède à l'émiettement des Eglises et à la séparation des disciples du Christ.

I. Après avoir noté quelques-unes des manifestations les plus caractéristiques de ces tendances à l'union, II, nous nous demanderons ce qu'il en faut penser et quels espoirs permet le mouvement unioniste en dehors du catholicisme.

I

Pour constater les tendances à l'union chez les non-catholiques et, négligeant une foule de faits particuliers

d'ailleurs significatifs [1], pour envisager des mouvements d'ensemble, écoutons successivement les appels qui viennent de tous les côtés de l'horizon religieux, et pour emprunter un instant son vocabulaire à la politique, de la gauche, du centre et de la droite.

1° — A gauche, c'est-à-dire dans des milieux proprement protestants, voici un mouvement de très active propagande que l'on a intitulé pour marquer ses tendances internationales « l'Œcuménisme » [2]. Le protestantisme commence à sentir très vivement les conséquences fâcheuses de l'individualisme qui est son principe et qui entraîne la différenciation illimitée des croyances et des groupements et par suite l'impuissance. « Sous leur forme actuelle, nos églises, dit un protestant, professeur à Lausanne, M. Guisan, sont destinées à disparaître : il est urgent de travailler à la préparation de l'autre Eglise [3] ». Cette autre Eglise sera la « nouvelle catholicité », « l'œcuménisme ».

[1] En mars 1921 un projet de fédération mondiale internationale des Eglises protestantes a été étudié et adopté à Manchester à l'occasion de l'assemblée générale des Eglises libres d'Angleterre (Nouvelles religieuses, 15 avril 1922, p. 188).

La Suisse a vu, ces derniers temps, des assemblées de représentants des Eglises presbytériennes, puis de l'ensemble des Eglises réformées, ensuite une conférence de la Ligue mondiale pour la coopération des Eglises chrétiennes à Beatenberg, sans parler de la Conférence préparatoire du congrès mondial qui doit se tenir en 1925, conférence réunie à Genève (Nouvelles religieuses, 15 octobre 1920).

En 1918 les calvinistes et les luthériens de Bohême se sont réunis (Nouvelles religieuses, 1er août 1920, p. 359).

[2] Voir à ce sujet, Mgr Batiffol *Une évolution du protestantisme, l'œcuménisme*, Revue des Jeunes, 10 octobre 1922, reproduit par la Documentation catholique, 4 novembre 1922.

[3] R. Guisan, *Vers l'unité, Conférence d'étudiants de Bercher* 1919 (Lausanne 1920), p. 105.

Le mouvement, si l'on recherche ses origines, remonte à 1895, où il se traduisit d'abord par un effort pour répandre la connaissance de l'Évangile dans tous les centres universitaires du monde. Il aboutit à une Fédération universelle des étudiants chrétiens, qui comptait en 1913 des groupes dans 2000 établissements d'enseignement en quarante pays, et réunissait un total de plus de 155.000 étudiants. L'une de ses sections, l'Y. M. C. A., a fourni pendant la guerre les preuves de son activité. A suivre ce mouvement dans quelques-unes de ses manifestations en Amérique, en Suisse, en France, nous gagnerons de dégager l'esprit qui l'anime.

L'initiateur de la Fédération universelle des étudiants chrétiens fut un américain, John Mott. On le voit au congrès de Wadstena (Suède) en 1895, dans les fonctions de secrétaire général. Déjà il avait fondé un groupement d'étudiants américains pour les missions. Entre 1886 et 1912, il a entraîné, en qualité de missionnaires de professeurs ou de médecins, 5569 étudiants américains à l'évangélisation des Indes, de l'Extrême-Orient, de l'Afrique du Sud. Lui-même fait chaque année son tour du monde.

Son sens de réalisateur l'a conduit à cette conclusion que les diverses « dénominations » chrétiennes ne doivent pas se combattre dans les missions, que c'est une mauvaise tactique. Elles annulent ainsi réciproquement leur influence. Et l'entente qui s'impose dans les missions, ne saurait être écartée dans les rapports entre les diverses Eglises en Amérique et en Europe. Que chacune reste donc ce qu'elle est avec ses traditions historiques particulières, mais que tous se souviennent qu'au-dessus il y a le Christ qui seul est

le Sauveur, et que le Christ veut l'unité entre ses disciples.

Cet esprit a pénétré la Fédération universelle des étudiants chrétiens, et gagné les divers pays. En 1919, l'Association des étudiants chrétiens de la Suisse romande réunie à Bercher intitule le compte-rendu de ses séances « Vers l'unité » et manifeste son impatience à l'endroit des particularismes locaux, des petites Eglises nationales. On propose une fédération des Eglises, selon l'esprit infusé par John Mott à la fédération des étudiants. Les Eglises resteront elles-mêmes, mais en s'unissant pour faire une « catholicité nouvelle ».

Au sein du protestantisme français l'invasion des mêmes tendances n'a pas été sans provoquer les inquiétudes des autorités. Ce sont des groupes « jeunes et laïques » recrutés notamment parmi les étudiants et les étudiantes qui ont fait bon accueil à l'esprit nouveau. Au 16e congrès de la Fédération française des associations chrétiennes d'étudiants tenu à Montpellier en 1920, les rapports laissent deviner qu'il y a eu dans les années précédentes des tiraillements entre « protestants » et « œcuméniques ». La réconciliation s'est opérée, mais peut-être ne durera-t-elle pas longtemps. Il reste que l'opinion favorable à l'œcuménisme fait des progrès, et qu'on le veuille ou non, c'est une réaction contre le principe propre du protestantisme, l'individualisme.

A ce caractère dominant d'anti-individualisme, l'esprit de la Fédération en ajoute quelques autres qui méritent d'être notés. On déclare sans ambages ne pas compter sur les clergés, trop pénétrés sans doute du vieil esprit protestant; les campagnes qu'on entreprend

sont le fait des laïques. Elles visent d'ailleurs avant tout la création d'œuvres pratiques telles que cercles d'études, homes, assistance médicale, sanatoria, bibliothèques.

Mais ces réalisations pratiques n'absorbent pas toute l'activité ; on se livre à des enquêtes proprement religieuses ; on discute par exemple la méthode à employer pour présenter l'Évangile aux étudiants de mentalités diverses, protestants, indifférents, catholiques, orthodoxes ; on vise la conversion des païens. Et l'on s'est rendu compte qu'une telle action de conquête spirituelle requiert, pour être durable et féconde, une vie intérieure chez ses adeptes. Selon Mott, les serviteurs de ce mouvement seront « des hommes qui auront trouvé Dieu et qui seront des hommes de prière ». « Seul un renouveau de vie intérieure rendra la Fédération capable de satisfaire les aspirations de la nouvelle génération » [1]. Une étudiante appartenant à la Fédération des étudiants chrétiens écrit en août 1919 : « Dans nos associations d'étudiantes toute l'action spirituelle est christocentrique. C'est autour de la personne du Christ que nous sommes groupées ; et c'est cela, et cela seul, qui rend l'œcuménisme possible. « Celui-ci est possible à condition d'être très superficiel : collaboration sur le terrain moral et social ; ou, au contraire, à condition de creuser très profond, d'aller au centre qui est Jésus-Christ. En lui, ce qui nous sépare est secondaire, auprès de ce qui nous unit » [2].

[1] R. Guisan, *Les expériences de la Fédération universelle des étudiants chrétiens*, p. 92-93 ; cité par Mgr Batiffol, *art. cité*, p. 11-12.

[2] Cité par Mgr Batiffol, *ibid*, p. 16-17.

Mais cette vie intérieure qui doit vivifier les œuvres de la Fédération pourra, selon ses dirigeants, s'accommoder d'une complète élasticité dans les formules qui expriment les croyances ; les uns admettront les mystères chrétiens dans l'intégrité de leur teneur traditionnelle, la Trinité, la Divinité du Christ ; les autres se contenteront de croire au Dieu Père et au Christ Maître. Avec un libéralisme tout américain, Mott reconnaît aux divers groupes de la Fédération le droit d'exprimer « chacun en leur langue la vérité religieuse telle qu'elle correspond à leur mentalité ». « Non plus le joug des formules, mais l'expression d'une volonté » [1]. Et la devise du mouvement semble bien être « Vie et action » [2]. Elle exprime le pragmatisme qui l'inspire.

En somme l'œcuménisme, demeuré jusqu'à présent un mouvement pratique et mystique d'apostolat laïque, n'a pas encore réalisé de fédération d'Eglises, mais il y tend, semble-t-il, ou du moins il contribue à en accroître le désir. Et il sera représenté à la Conférence universelle des Eglises chrétiennes qui se prépare pour 1925, bien que l'initiative de cette réunion appartienne non plus à la gauche, mais à des Eglises qui sont plus au centre des chrétiens non-catholiques.

2° — A. C'est en effet l'Eglise épiscopalienne d'Amérique, dont la doctrine moyenne se rapproche de la Haute Eglise anglaise, qui a conçu d'abord le projet d'une réunion mondiale des Eglises chrétiennes. Ce mouvement, caractérisé par la maxime « Foi et ordre », s'inspire des motifs suivants [3] : La discorde chrétienne,

[1] Cf. Mgr Batiffol, *art. cité*, p. 13.

[2] *Ibid.* p. 20.

[3] Voir à ce sujet Mgr Batiffol : *Une campagne américaine pour l'union des églises*, Correspondant 10 juin 1919.

contraire à la pensée et aux vœux de Jésus, doit causer une douleur profonde aux consciences vraiment chrétiennes. Au surplus elle rend inefficaces les efforts d'apostolat dans les missions ; elle a pour effet un émiettement des « dénominations » qui anémie le sens chrétien, rend les pouvoirs publics indifférents à l'égard de cette poussière d'Eglises et aboutit à laisser prévaloir la neutralité dans l'éducation de la jeunesse.

Le mouvement fut inauguré en 1910. Un comité américain envoya en 1912 des délégués en Angleterre. Les chefs de l'Eglise anglicane préférèrent que l'initiative de s'aboucher avec les diverses Eglises restât encore aux américains. En 1914, une nouvelle délégation, comptant cette fois des membres non-épiscopaliens, revient en Angleterre, et s'abouche avec des non-conformistes, presbytériens, baptistes, méthodistes calvinistes, méthodistes wesleyiens. A ce moment la grande guerre éclate et suspend le travail, mais non l'idée.

En 1915 est publiée la liste des sous-comités organisés dans les diverses Eglises qui ont répondu aux avances faites et l'on peut constater que l'Eglise anglicane avec toutes les filiales de ses dominions est là au complet, et aussi les non-conformistes, en un mot tout le protestantisme anglo-saxon.

En 1919, une nouvelle députation américaine ayant à sa tête M. Anderson, évêque de Chicago et président du comité de l'Eglise épiscopale d'Amérique, vint en Europe pour inviter le vieux monde à la conférence mondiale. On s'adressa au Pape Benoît XV qui fit aux délégués l'accueil le plus prévenant, mais aussi une déclaration catégorique sur l'unité de l'Eglise réalisée dans et par le catholicisme et d'où il résulte que l'Eglise catholique ne prendra pas part à la conférence,

mais que les fidèles catholiques peuvent s'unir par la prière aux travaux entrepris.

En 1920 l'épiscopat anglican, à la conférence tenue au palais de Lambeth à Londres, entra officiellement dans le mouvement. En août de la même année, un meeting préparatoire eut lieu à Genève et attesta que si l'initiative vient des épiscopaliens d'Amérique, la direction du mouvement semble revenir de plus en plus à l'Eglise anglicane qui attire à elle, d'une part les non-conformistes de l'empire britannique, d'autre part l'Eglise orthodoxe de Constantinople. L'Eglise Russe avait promis sa participation, dès qu'elle aurait établi sa nouvelle constitution.

Les principes inspirateurs du mouvement en indiquent assez le but qui n'est autre que le retour à l'unité, à une unité organique des Eglises chrétiennes. Et le moyen prévu c'est un rapprochement, sans compromis ni diminution, pour l'étude et la prière, sous l'inspiration d'une mutuelle charité.

L'étude en commun devra porter non seulement sur les points qui unissent, mais sur ceux qui divisent pour y projeter la lumière d'une enquête loyale. Les sujets proposés sont : l'Eglise, sa nature, ses fonctions ; — les symboles catholiques de foi considérés comme la sauvegarde de la foi de l'Eglise ; — la grâce et les sacrements en général ; — le ministère, (la hiérarchie) sa nature, ses fonctions ; — enfin des questions pratiques se rapportant aux missions et aux autres fonctions de l'Église.

Quant à la prière, tous les tracts répandus sont accompagnés de formules proposées à la dévotion universelle pour demander à Dieu le retour de tous les chrétiens à l'unité. Et l'une de ces prières est extraite

de notre missel romain, où elle est mise sur les lèvres du prêtre avant la communion : « Seigneur Jésus-Christ qui avez dit à vos Apôtres : je vous laisse ma paix, je vous donne ma paix, ne considérez point mes péchés, mais la foi de votre Eglise, et daignez, selon votre volonté, lui donner la paix et l'union, vous qui vivez et régnez dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit il ». Le choix de cette formule est doublement significatif de l'inspiration conciliante qui l'a dictée, car, empruntée au texte de la messe romaine, elle avait été popularisée par les évêques catholiques d'Amérique en vue d'obtenir la conversion des frères séparés.

Un autre fait atteste encore la sincérité du désir d'union. En 1916, Benoit XV invitait les catholiques du monde entier à réciter cette prière durant la neuvaine du 18 au 25 janvier, c'est-à-dire, de la fête de la Chaire de saint Pierre à Rome à la fête de la Conversion de de saint Paul. Or, en 1917, le comité épiscopalien d'Amérique a repris l'idée et proposé, qu'entre le 18 et le 25 janvier 1918, une prière spéciale fût faite pour la réunion de la chrétienté. De telles manifestations font assez voir l'inspiration surnaturelle et l'absence de toute antipathie à l'égard du catholicisme chez les dirigeants américains du mouvement « Foi et ordre ».

B. Les rapprochements entre Eglises, provoqués ou facilités par cette campagne d'union, n'ont d'ailleurs pas toujours été exempts de préventions anti-romaines et peut-être même de visées politiques mêlées à des vues religieuses très élevées. A ce titre les relations nouvelles et plus étroites nouées entre anglicans et orthodoxes méritent de retenir l'attention.

Les premiers rapports connus entre l'anglicanisme

et l'orthodoxie remontent au XVII^e siècle. Le patriarche de Constantinople Cyrille Lonkaris, gagné aux idées calvinistes, était un protégé du primat de Cantorbéry, Georges Abbott (1610-1633), mais sa *Confession de foi* (1629) fut solennellement rejetée, après sa mort, par divers conciles orientaux et *la Confession de Dosithée*, patriarche de Jérusalem, atteste la condamnation des « hérétiques et hérésiarques » protestants par l'Orient orthodoxe. Néanmoins un contact s'était établi et l'on voit les patriarches orientaux correspondre pour la première fois en 1672 avec l'Eglise anglicane [1].

Malgré quelques tentatives, aucune rencontre efficace n'eut lieu entre anglicans et orientaux jusqu'à la création par l'Eglise anglaise d'évêchés « coloniaux », parmi lesquels, en 1841, l'évêché de Gibraltar.

Les efforts de l'anglican Palmer (1840-1842), pour se faire admettre à la communion de l'Eglise russe, furent vains. On lui imposait d'abjurer les 39 articles.

En 1877 fut réorganisé l'évêché anglican de Jérusalem, mais les démarches du titulaire ne purent amener de la part du clergé oriental que quelques échanges de politesse. En réalité, malgré ses avances, l'anglicanisme ne pouvait obtenir du clergé orthodoxe ce qu'il désirait avant tout, la reconnaissance de la validité des ordinations anglicanes, et en dépit des gestes « d'intercommunion » multipliés en ces dernières années, et malgré la décision favorable du Saint Synode de Constantinople du 1^er août 1921, cette reconnaissance n'est pas encore un fait universellement et définitivement accepté. « Les théologiens grecs donnent de ce

[1] Voir, sur la question des rapprochements de l'anglicanisme et des orthodoxes, la brochure du P. d'Herbigny : *L'anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave*, Paris, Bloud et Gay, 1922.

refus persistant une double raison : l'interruption dans la série des consécrations, puisque l'intention de transmettre le pouvoir sacerdotal de sacrificateur a manqué certainement pendant une longue période ; l'impossibilité d'un sacerdoce vivant et de sacrements valides parmi les hérétiques. La première raison coïncide avec le jugement de Léon XIII. La seconde, fausse en elle-même, est écartée par les Russes »[1].

A défaut d'une réunion des Eglises qu'ils sentaient bien n'avoir aucune chance de succès à ce moment, les dignitaires de l'Eglise anglicane établirent, jusqu'aux guerres balkaniques de 1912, des relations courtoises avec les autorités des Eglises russes et grecques. C'est ainsi qu'il y eut échange de visites pour le couronnement du tzar et le jubilé de la reine Victoria. Ces efforts furent intensifiés pendant les guerres et les révolutions russes. Dès 1906, une société d'études s'était constituée à Londres sous le titre d'*Union des Eglises anglicanes et orthodoxes orientales* qui groupa vite des membres anglais, américains, russes, grecs, et assyriens. Fusionnant avec une plus ancienne *Association de l'Eglise orientale*, elle donne naissance à *l'Association anglicane et orientale*, patronnée par les hommes d'Etat d'Angleterre et de Russie. Elle comptait, au début de 1920, près de trois mille membres, dix évêques orthodoxes et trente-six anglicans. Un fait significatif suffit à montrer sa puissance. Trois futurs patriarches de Belgrade, de Constantinople et de Moscou étaient membres de cette association.

Vis à-vis de la Russie les prévenances des anglicans, multipliées dès le mois d'août 1914, n'eurent aucun

[1] D'Herbigny, *ouvrage cité*, p. 34.

effet appréciable jusqu'à la révolution russe de 1917. Mais après l'abdication du tzar, le patriarcat ayant été rétabli et le premier patriarche n'étant autre que Mgr Tykhon, président de l'Association anglo-orientale, le Concile russe vota le 14 décembre 1917 une motion faisant appel à des relations plus intimes avec les Eglises épiscopaliennes d'Angleterre et d'Amérique, et reçut de l'archevêque de Cantorbéry une réponse très chaleureuse. L'avènement du régime soviétique fit cesser les relations ainsi amorcées, et la politique de M. Loyd George n'eut pas pour effet d'assurer au patriarche la protection qu'il espérait.

Mais depuis 1920, à défaut de la Russie, c'est avec l'Église grecque que se produisit le rapprochement. Le rêve grec reste toujours la conquête de Constantinople. M. Venizelos y travailla en demandant une occupation anglo-grecque de Constantinople et l'union religieuse de l'anglicanisme et de l'orthodoxie grecque parut un moyen excellent de préparer le triomphe de la politique hellénique. Par ailleurs, les Grecs de Byzance, redoutant par-dessus tout le péril d'une domination slave à Constantinople, se mirent d'accord avec les orthodoxes du royaume de Grèce pour préparer l'accession au siège patriarcal du candidat de M. Venizelos. Et comme ceux-ci ont subi fortement l'influence protestante, ils ne répugneraient pas à une union avec l'anglicanisme qui favoriserait la politique grecque, dût elle exiger des concessions doctrinales.

Des délégués du patriarcat de Constantinople représentaient officiellement la première des Eglises autonomes de l'Orient séparé à la conférence anglicane de Lambeth (juillet-août 1920). Ce rapprochement servait à leurs yeux les ambitions de leur Eglise. Tan-

dis que M. Venizelos rétablirait grâce à l'appui de l'Angleterre, un empereur grec à Constantinople, le patriarche de cette ville deviendrait le chef de tous les orthodoxes grecs et slaves et recevrait aussi l'hommage de l'Occident, puisque les anglicans viendraient lui demander la reconnaissance de leurs ordinations. L'abdication, en octobre 1918, du patriarche Germanos V, ami de Constantin, ouvrit sa succession, et, contrairement au droit byzantin, pour préparer la place au candidat de M. Venizelos, le siège patriarcal fut laissé vacant indéfiniment. Au moment où le succès allait couronner ces efforts, le renversement de M. Venizelos remit tous ces espoirs en question. Mais en décembre 1921, précipitamment et sans observer les formes canoniques, avec la complicité du gouvernement anglais, — disent beaucoup d'évêques orthodoxes — le suppléant du patriarche brusqua les élections, et l'élu fut le protégé de M. Venizelos, Meletios Metaxakis, ancien métropolite de Chypre et d'Athènes, porté par le Phanar au siège patriarcal au moment où Athènes, suivant les fluctuations de la politique intérieure, s'apprêtait à l'interner dans un monastère. Cette élection contre laquelle tout l'épiscopat de Thrace, de Macédoine et d'Anatolie et la majorité de l'épiscopat du patriarcat protesta, a donc divisé les orthodoxes grecs. Mais elle permettait à l'anglicanisme l'espoir de voir reconnaître ses prétentions à la légitimité.

Tandis que le professeur Commenos, théologien laïc qui faisait partie de la délégation du Phanar à la conférence de Lambeth de 1920, concluait à la validité des ordinations anglicanes, le nouveau patriarche, que les scrupules dogmatiques ne paraissent pas embarrasser, déclarait ouvertement son désir de réaliser l'union

avec les Eglises de la communion anglicane[1], et faisait créer un siège épiscopal en Europe occidentale. D'accord avec l'archevêque de Cantorbéry, ce siège fut fixé à Londres. C'est, au dire du P. d'Herbigny [2], et d'après les documents officiels, un nonce du Phanar accrédité auprès des anglicans et du gouvernement anglais.

Malgré ces événements, et divers faits « d'intercommunion » dans des offices religieux entre anglicans et orthodoxes, que l'on s'efforce de multiplier à toute occasion, il ne faudrait pas conclure que l'unité dogmatique est à la veille de se réaliser. Le projet d'un Concile « œcuménique » n'a pas eu de suite jusqu'à présent. Méletios a été excommunié par les évêques grecs [3], et par ailleurs bien des orthodoxes et des orientaux reculeront devant un protestantisme démasqué.

Durant la même période l'effort d'union de l'anglicanisme s'est aussi attaché à l'Eglise du jeune royaume serbe-croate slovène, laquelle a proclamé son unité en fusionnant toutes les Eglises serbes entocéphales en une seule et en rétablissant à Belgrade un patriarche (1920).

Et plus que partout ailleurs, les anglicans sont arri-

[1] Le 1er août 1922, le Saint Synode de Constantinople réuni sous la présidence du patriarche Méletios, a solennellement reconnu la validité des ordinations anglicanes, voir le bulletin *l'Union des Eglises*, juin 1923, p. 152. — Mais quelle sera la portée exacte de cette décisi on puisque Méletios, ainsi que nous le notons plus loin, a été obligé de se retirer ?

[2] D'Herbigny, *L'anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave*, p. 149.

[3] Au dire des « Nouvelles religieuses » du 15 juillet 1923, p. 329, le conseil du Synode a estimé nécessaire la démission du patriarche Méletios et son départ de Constantinople pour le mont Athos.

P. S. — La même revue, dans son n° du 15 janvier 1924, consacre un article au nouveau patriarche grec œcuménique Grégoire VII et à la situation du Patriarcat de Constantinople.

vés en Serbie à des résultats positifs d'entente. Les Serbes ont pratiqué l'intercommunion avec les anglicans dès 1915. Une décision officielle de l'épiscopat a confié « aux prêtres anglicans » la formation théologique des Serbes qui étudient en Angleterre et aspirent au sacerdoce, et de retour dans leur pays ceux-ci tendent déjà à évincer leurs compatriotes dans les charges influentes. L'Eglise serbe prépare le « Concile pan orthodoxe » où les anglicans ne siégeraient pas officiellement mais seraient admis en qualité d'amis. Les exemples « d'intercommunion » se sont multipliés depuis 1915. C'est ainsi que le Rév. Fyves-Clinton, secrétaire de l'association anglicane et orientale a reçu, en pleine réunion synodale, les insignes d'archiprêtre orthodoxe, cérémonie suivie d'une « messe anglicane » à l'autel patriarcal, en présence d'évêques et d'archimandrites et de clercs serbes formés à Oxford.

L'impression qui se dégage de l'ensemble de ces faits est que l'anglicanisme a réussi pratiquement à faire accepter dans nombre de cas « l'intercommunion » à une partie de l'orthodoxie gréco-slave et qu'elle y propage très efficacement son influence.

3° — A l'aile droite, des non-catholiques se rencontrent, et parmi les Russes et parmi les anglicans, des chrétiens encore plus rapprochés de nous et qui acceptent sans hésitation la perspective d'une réunion avec l'Eglise romaine.

Chez les Russes, une élite, qui est encore une minorité, continue le mouvement théologique inauguré par Soloviev dont nous connaissons la pensée. D'après lui l'Église russe n'était séparée de l'unité catholique que par la mainmise du pouvoir civil, et par la théologie de ses dirigeants, de ceux qui ont eu, dans le

passé, et de ceux qui, dans le présent, acceptent en connaissance de cause la responsabilité du schisme. Mais ceux-ci, de leur propre aveu, ne jouissent d'aucune garantie d'infaillibilité puisqu'ils sont dans l'impossibilité de réunir un Concile œcuménique. Il en résulte que, pour devenir catholique, l'Église russe n'a aucunement à renier ses origines, mais au contraire, elle prendra plus pleinement conscience d'elle-même en se désolidarisant de l'emprise du pouvoir civil. Et cette libération du césaro-papisme a été rendue possible par la révolution qui a supprimé le tzar et le saint Synode. Se rattachant donc aux plus illustres des Docteurs grecs antérieurs au schisme de Photius, elle proclamera que l'unité visible de l'Église se réalise par la communion avec l'évêque de Rome, successeur de Pierre. Et elle gardera sa vie propre en tout ce qui concerne la liturgie et la discipline. En somme, c'est dans la voie tracée par Soloviev et qu'il a personnellement suivie que l'Église Russe devrait s'engager.

A coup sûr le plus grand nombre des Russes ne semblent pas encore disposés à prendre ce chemin, mais il faut noter, comme un heureux indice du progrès de cette idée, qu'elle trouve son expression sous la plume de quelques écrivains qui demeurent attachés à l'orthodoxie [1].

Et voici que des préoccupations analogues se manifestent dans ce parti de l'Église anglicane qui a pris lui-même l'étiquette d'anglo-catholique. Et du sein de l'anglo-catholicisme, lord Halifax vient encore tout récemment de faire entendre son appel à l'union avec Rome.

[1] Voir notamment : Pierre Hanski, *La Tragédie de l'Eglise russe*, Etudes, 5 août 1922, p. 295.

Né en 1839, lord Halifax était déjà, à 28 ans, président de l'Union pour l'unité de l'Église d'Angleterre. Elargissant bientôt son action il se voua à l'union de la chrétienté. Encouragé par Léon XIII il fut l'un des artisans de ce rapprochement entre anglicans et catholiques qui détermina le Pape à remettre de nouveau à l'étude la question de la validité des ordinations anglicanes. S'il fut déçu par la décision survenue, qui proclamait nulles ces ordinations, il ne fut pas découragé.

Aujourd'hui, âgé de 85 ans, il reprend plus vigoureusement la campagne d'union de toute sa vie. En 1921 il est à Malines, pour soumettre au Cardinal, Mercier, l'idée d'une conférence où Romains et anglicans pourraient échanger leurs vues. Le cardinal s'y montre favorable et un projet de discussion est élaboré. Dans une brochure, publiée en septembre 1922, lord Halifax constate avec satisfaction que l'accord avec le cardinal Mercier fut complet sur les principaux articles tels qu'il les avait lui-même exposés. Un point capital de la controverse est assurément l'autorité du Pape, et il est intéressant de noter qu'en définitive, au milieu de vues personnelles et plus ou moins contestables, malgré les différences de vocabulaire, la pensée de lord Halifax rejoint la doctrine catholique sur des questions telles que l'infaillibilité et la primauté du pontife romain [1].

[1] « Le privilège de l'infaillibilité ne sépare point le Pape de l'Eglise. Le Pape ne peut pas agir en dehors de l'Eglise dont il est le chef. Son pouvoir ne consiste en aucune façon à imposer ou à déclarer un nouveau dogme, mais à déclarer explicitement et sous son autorité ce qui est de foi et qui a été confié par Notre-Seigneur Jésus-Christ à la garde de son Eglise. » Cité par

Les pourparlers entre anglicans et catholiques inaugurés sous l'inspiration de lord Halifax et le patronage du Cardinal Mercier ont eu une suite [1].

L'archevêque anglican de Cantorbéry, dans une lettre datée de Noël 1923, au sujet de laquelle l'opinion anglaise s'est montrée émue et divisée, et d'autre part le cardinal Mercier, dans une lettre adressée le 18 janvier 1924 à son clergé, ont fait connaître publiquement les trois conférences qui ont déjà eu lieu à Malines entre théologiens catholiques et anglicans.

Ce ne furent pas des négociations proprement dites, mais de simples prises de contact visant à une mise au point des questions controversées, Pourtant les représentants des deux confessions en présence avaient été, de part et d'autre, autorisés et approuvés par leurs chefs.

Il s'en faut d'ailleurs de beaucoup que les thèses

les Etudes du 5 décembre 1922, *Lord Halifax et la Réunion des Eglises*, p. 537 ».

« Dans la dernière guerre, l'unité de commandement fut nécessaire pour obtenir le succès et éviter une défaite. Nous avons tous fait bon accueil au Maréchal Foch quand il fut placé à la tête des armées alliées. Un chef à la tête de toutes les Eglises de la chrétienté ne serait-il pas aussi essentiel pour obtenir le succès dans la lutte que l'Eglise mène contre le péché et l'incrédulité ?... N'y a-t-il pas des raisons suffisantes d'accepter la position romaine d'une primauté d'institution divine conférée à saint Pierre et d'entrer en négociations qui pourraient préparer la voie à la réunion ?... » *Ibid.* p. 540-541. Sur le même sujet, voir P. Tavernier, *Le cardinal Mercier et lord Halifax*, Correspondant 10 novembre 1922, p. 502.

[1] Avant de donner le bon à tirer, nous nous faisons un devoir d'enregistrer, à cause de leur portée, ces faits heureusement significatifs. Voir à ce sujet, dans la *Documentation catholique*, la lettre de l'archevêque de Cantorbéry (n° du 19 janvier 1924) et celle du cardinal Mercier, intitulée les *Conversations de Malines* (n° du 23 février 1924). Voir encore G. Coolen, *Rome et Cantorbéry*, dans la *Revue apologétique* (n° du 23 février 1924).

personnelles de lord Halifax soient admises par les autres délégués anglicans. Et l'on ne saurait attendre de ces conversations un résultat immédiat en fait d'union effective, mais elles marquent un progrès énorme des tendances à l'union, entre chrétiens sincères, si longtemps séparés par l'antipathie. « N'est-ce pas magnifique, disait un délégué anglican à son collègue catholique, que nous ayons pu pendant trois jours parler du pape sans nous fâcher et sans rien nous jeter à la tête ».

II

Quelles prévisions et quels espoirs permettent les tendances que nous venons de constater ?

Les faits nous invitent à distinguer des réalisations partielles de plus grande unité, des unions comme celle de l'anglicanisme avec telle Eglise orientale d'une part, et d'autre part la véritable reconstitution de l'unité chrétienne comprenant toutes les Eglises.

Il est possible que, les politiques aidant, les gestes « d'intercommunion » se multipliant, nous voyions, sans trop tarder, des Eglises issues de l'anglicanisme se fondre en apparence avec des Eglises de « l'orthodoxie ». Mais encore ne faut-il pas trop se presser de prophétiser de telles unions. Car les rapprochements effectués jusqu'ici, s'ils marquent un pas important dans la voix de l'unité, ont eu pour effet, au sein des deux sortes de chrétientés qui se rapprochent, de susciter des divisions nouvelles. Un patriarche de Constantinople disposé à s'entendre avec les anglicans est excommunié par bon nombre d'ortho-

doxes. Du côté des anglicans, en 1920, le *Manifeste du Collège de Mansfield* prétend « imposer égalité de droits et de devoirs aux ministres des sociétés chrétiennes, soit épiscopaliennes, soit non-épiscopaliennes : l'intercommunion serait obligatoire entre tous, le ministère des pasteurs que n'aurait ordonnés aucun évêque, devrait être regardé comme équivalent un ministère de vrai prêtres ordonnés [1] ». Mais cette avance aux nonconformistes ne peut qu'éloigner les orientaux et les « anglo-catholiques » ne l'acceptent pas. Les dirigeants de l'Association anglicane et orientale ont protesté, et il est fort douteux que, même parmi les orthodoxes disposés à reconnaître les ordinations anglicanes, beaucoup soient prêts à souscrire à pareille exigence. Ainsi l'unité doctrinale entre ces deux fractions de la chrétienté est loin d'être encore scellée. Elle ne pourrait l'être que par la renonciation à l'un des deux termes, soit à l'orthodoxie des sept premiers conciles, soit au protestantisme dont reste pénétré l'anglicanisme.

Et la fusion entre ces grandes Eglises fut-elle accomplie elle ne serait qu'un simulacre de « catholicité » tant qu'il y manquera la communion avec l'Église catholique, laquelle ne transigera jamais sur la doctrine.

Et s'il s'agit d'union avec Rome, les Eglises pour lesquelles la question pourrait se poser, comme l'Eglise Russe, ne semblent pas mûres pour la réalisation d'un tel espoir. Les chrétiens qui posent le problème comme nous, tels que les Russes disciples de Soloviev, ou les anglo-catholiques, comme lord Hali-

[1] D'Herbigny, *L'anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave*, p. 72.

fax, sont encore des exceptions dans leurs Eglises [1].

Pour les Russes et les autres orthodoxes il est vrai qu'il n'y a, au fond des choses, aucun obstacle dogmatique insurmontable, mais il y a un esprit de méfiance ou même d'hostilité, de divergences « psychologiques » qui les empêche d'étudier la question de sang-froid [2].

Or les Eglises orientales séparées paraissent bien être les seules qui pourraient se réunir « en corps » avec l'Eglise catholique, c'est-à dire que la hiérarchie entrant en communion avec le Pape aurait des chances d'y être suivie par la masse des fidèles.

Pour les anglicans, chez qui a pénétré et s'est développé l'individualisme protestant, il pourra y avoir des mouvements de retour à l'unité entraînant de nombreuses conversions individuelles, comme le fit le mouvement d'Oxford, ou même ayant pour effet de gagner en masse certaines collectivités ; mais il paraît très invraisemblable que se produise une réunion « en corps » de l'Eglise établie. En se réconciliant avec Rome le parti « anglo-catholique » n'entraînerait pas toute l'Eglise anglicane. Nous venons de voir qu'à l'heure présente la question de l'union des Eglises divise plus que jamais les partis dans l'anglicanisme.

Quant aux Eglises que nous avons situées au centre et à l'aile gauche du christianisme non-catholique, les

[1] Comme l'atteste la position prise par M. de Kauffman Tourkestanski, ancien ministre de l'Instruction publique, lequel rêve une *alliance* de tous les chrétiens, où le Pape ne serait, provisoirement du moins, que l'égal des représentants d'autres Eglises. Voir à ce sujet Pierre Ilanski. *Les Tendances politiques chez les émigrés russes*, Etudes du 20 décembre 1922, p. 703.

[2] Voir à ce sujet la récente et très éclairante conversation entre un évêque grec et deux missionnaires catholiques, rapportée par « l'Union des Eglises », décembre 1922, page 81, sous le titre : « *Entretien avec un évêque grec* ».

espérances que leur volonté d'union peut faire naître semblent d'une réalisation encore plus difficile et lointaine. Qu'avons-nous constaté dans notre rapide revue des faits et gestes de nos frères séparés qui attestent leur désir d'union ? C'est qu'ils ne sont pas d'accord entre eux sur le but poursuivi. Prétendent-ils s'en tenir à un simple mouvement d'idées et de sentiments destiné à créer une mentalité nouvelle sans rien changer à l'état actuel des Eglises, ou bien espère-t-on aboutir à une fédération d'Eglises, c'est ce qu'on ne saurait dégager clairement de l'étude de « l'œcuménisme ». Une fédération d'Églises, terme qui pourrait paraître trop ambitieux à certains fervents de la « catholicité nouvelle », semble au contraire un but tout à fait insuffisant aux espérances de ceux qui, dans le mouvement « Foi et ordre », visent une union organique de la chrétienté procurée et exprimée par l'unité de la hiérarchie. Laquelle de ces tendances prévaudra dans la conférence mondiale projetée pour 1925 ? Il serait prématuré de le dire et peut-être peut-on conjecturer que l'on restera divisé sur le programme à réaliser.

Non seulement tous les apôtres non-catholiques de l'union ne sont pas d'accord entre eux, mais il semble bien que tels d'entre eux n'ont pas encore réussi à réaliser l'unité de leurs propres pensées. Certaines formules de John Mott par exemple attestent des fluctuations d'idées, dans la diversité desquelles la vie et la réalité imposeront nécessairement un choix, car elles ne s'accordent pas entre elles. A toutes les dénominations chrétiennes, Mott tient en substance le langage que voici : « Restez ce que vous êtes, ce que vous a fait l'histoire », ou encore : « Non plus le joug des formules, mais l'expression d'une volonté », et, d'au-

tre part : « Comprenez qu'au-dessus de vos confessions, de vos rites, il y a le Christ qui seul est le Sauveur, et l'unité que le Christ veut entre ses disciples ». Il semble qu'un tel langage puisse se traduire plus simplement et clairement : « Unissez-vous, tout en restant divisés ».

Il paraît élégant et facile de jeter par-dessus bord ce qu'on appelle un peu légèrement les « formules », c'est-à-dire les symboles de foi, comme si les formules n'étaient pas, dans la condition terrestre de l'humanité, le moyen indispensable d'exprimer les croyances, et l'entente sur les formules tout à la fois le témoignage visible et la sauvegarde de l'union dans la foi. Et celle-ci suppose l'unité des croyances, ou elle n'est qu'un vague sentiment qui pourra bien satisfaire, pour une heure, dans une séance de congrès, le besoin de vibrer à l'unisson et d'affirmer une sympathie réciproque, mais qui ne saurait se soutenir, ni faire œuvre efficace dans la réalité de la vie.

Il serait en effet trop facile d'imaginer ce que pourrait opposer aux invitations de John Mott tel protestant libéral qui n'admet pas la Divinité de Jésus, qui réduit la Rédemption à l'exemple d'héroïsme donné par le Christ, et qui refuse de reconnaître au IVe Evangile aucune garantie d'historicité. « Je veux, pour être fidèle à vos suggestions, dira-t-il, rester ce que je suis, ce que l'histoire m'a fait. Or présentement nous sommes chaque jour plus nombreux à ne plus donner à votre formule que Jésus est le seul Sauveur le sens que vous y attachez encore. Pour nous, Jésus est un héros, le plus grand de tous si l'on veut, mais il n'est plus en réalité le seul Sauveur. Ses paroles n'ont pas d'ailleurs pour nous la garantie d'infaillibilité absolue que vous semblez leur supposer. Au surplus c'est dans

le IVe évangile que s'affirme sa volonté d'union entre ses disciples, et vous n'ignorez pas que d'après nos maîtres en exégèse, les discours de cet évangile seraient moins l'enseignement de Jésus que des compositions théologiques de l'auteur. En vérité votre dessein d'union est peut-être fort louable, mais êtes-vous sûr qu'il est conforme à la pensée de Jésus ? » Entre les affirmations convaincues de John Mott et les négations de son interlocuteur pourra-t-on ne pas choisir ? Et si l'option est nécessaire, comment pourrait-elle laisser subsister l'espérance d'une union vraiment profonde et durable ?

Peut-être l'esprit américain prétendra-t-il se tirer de la difficulté en répondant que l'on peut toujours s'entendre sur la pratique, sur l'action. Mais lesquelles ? S'agit-il de donner des soins médicaux à des malades, de construire des maisons à bon marché ? Il est aisé de s'accorder, mais avec n'importe qui, avec de purs philanthropes libres-penseurs ; il n'y a rien là de spécifiquement chrétien.

Est il bien sûr d'ailleurs que l'action pratique ne débordera pas très vite les réalisations purement matérielles sur lesquelles l'accord est facile, pour atteindre des questions morales au sujet desquelles l'option et donc la division s'imposeront à nouveau ? Que pensez-vous du divorce ? — demandera l'un des interlocuteurs en quête d'entente. Nul ne saurait nier l'importance d'une telle question pour l'avenir de l'institution familiale et la prospérité de la société humaine. Or, voici un protestant, devenu évêque anglican par la grâce de M. Loyd Georges, M. Henson. Il répond en substance que le Christ, en proscrivant le divorce, ignorait les conditions d'existence de la société moderne et que

dès lors il ne faut plus s'obstiner, par fidélité littérale à ses enseignements, à s'opposer à la dissolution du lien conjugal [1]. Il faudra bien prendre parti, être pour ou contre le divorce et, ce qui est plus grave encore, pour ou contre le Christ. Car cet exemple emprunté à la plus récente information a l'avantage de faire saisir le lien intangible qui rattache les questions pratiques au dogme, à la conception que l'on se fait de l'autorité et de la personne même de Jésus.

Il n'est pas d'illusion plus funeste — nous l'avons dit en critiquant le protestantisme — que de s'imaginer pouvoir séparer, dans la vie chrétienne, pratique et doctrine ; tout se tient dans la réalité et l'action impose nécessairement des options touchant les doctrines. Choisissez-vous, touchant le Christ et ses enseignements, une doctrine ferme, alors, l'union sera possible avec tous ceux qui la professent, mais il faudra renoncer à l'union élastique à base d'indifférence doctrinale. Préférez-vous au contraire un pragmatisme sans principe ; vous pourrez parler d'union — et pourquoi pas avec de purs incroyants ? — mais cette union risquera d'être bien superficielle, en tout cas elle ne sera pas une union des Eglises chrétiennes, car les plus fortes et les plus vivantes n'en pourront faire partie ; si la résistance de l' « orthodoxie » à entrer dans une telle union pouvait encore faire quelque doute, l'attitude du catholicisme est certaine.

Elle avait un sentiment très juste des exigences d'une union réelle entre chrétiens, cette étudiante que nous citions plus haut lorsqu'elle pensait que l'œcuménisme, à moins de rester très superficiel, devra creu-

[1] Lettre au *Times*, citée par *la Croix* du 2 décembre 1922.

ser très profond et aller au centre qui est Jésus-Christ. Pour celle qui s'exprimait ainsi, il semble bien que Jésus soit beaucoup plus qu'un héros purement humain de la vie morale. Sa foi suppose assurément une doctrine ferme, et qui exigerait, n'en déplaise à M. Mott, une formule pour s'affirmer explicitement et se définir en face de négations auxquelles ne manquera pas de se heurter un apôtre de l'œcuménisme.

Et s'il est vrai qu'une union profonde et durable ne saurait être fondée que sur l'adhésion unanime à des croyances communes, comment pourrait-on espérer la voir se produire prochainement, fut-ce après une conférence mondiale, entre des « dénominations » qui sont en désaccord sur les questions les plus fondamentales ? Le Christ est-il Dieu ? a-t-il fondé une société visible ? Dieu lui-même est-il transcendant ? Est-il Trinité ? quelle est la nature de l'acte rédempteur ? Y-a-t-il un baptême ? Faut-il croire aux sacrements ? quel est le sens et la valeur des formules dogmatiques ? Sur ces points, entre ces Eglises qu'on veut unir, aucune réponse identique. Toutes ces religions disposent diversement de Dieu. Que sera d'ici longtemps — une union qui se présente comme un simple amalgame de contraires et même de contradictoires [1] ?

A supposer qu'elle fut possible, une telle union ne serait pas souhaitable ; elle serait dangereuse si elle devait s'établir sur la base d'un minimisme doctrinal qui pourrait aller jusqu'au pur nihilisme, — puisqu'il s'est produit en Amérique un « christianisme athée [2] » —

[1] Sauf quelques expressions, nous empruntons ces remarques aux *Nouvelles religieuses*, 1919 p. 234.

[2] Voir Mgr Batiffol, article cité du Correspondant, 16 juin 1919, p. 779.

ou d'un compromis qui engendrerait l'indifférentisme. Il n'y a pas que des catholiques à porter un tel jugement : « Une confédération des confessions existantes amènerait l'évaporation du christianisme » C'est un anglican qui parle ainsi [1].

Et il suffirait même de faire appel à la simple raison pour estimer que tout effort religieux sera indigent et vain qui prétendra fonder l'action et le sentiment et par conséquent l'union sur autre chose que l'idée et la vérité. « La religion qui prétend relier l'homme à Dieu n'est rien, si elle ne répond pas de la réalité de l'Etre suprême et de ses rapports avec nous, si elle ne donne pas une doctrine de vérité. Pas d'apaisement vrai du cœur, s'il n'y a d'abord assurance de l'esprit [2] ». Or, quelle vérité pourrait apporter une union de religions dont les enseignements se détruiraient ? Elle tendrait au pur scepticisme [3].

Sans produire encore de tels résultats les premiers essais « d'intercommunion » entre Eglises attestent que l'équilibre s'établit au profit du minimisme doctrinal et disciplinaire. Les « orthodoxes » qui se prêtent à l'heure actuelle le plus facilement aux projets d'union des anglicans soit à Constantinople, soit en Serbie, sont ceux qu'a pénétrés l'esprit protestant. En Serbie, la campagne des protestantisants aboutit à l'abolition pratique d'une législation canonique, unanimement respectée jusqu'ici par toutes les Eglises d'Orient, et qui, permettant le mariage au clergé avant l'ordina-

[1] Cité par la *Croix* du 2 décembre 1922.

[2] Voir *Nouvelles religieuses*, 1915, p. 234.

[3] Voir aussi ce que nous avons dit du rôle nécessaire de l'idée dans la religion individuelle, en critiquant le christianisme individualiste.

tion, le lui interdisait, même en cas de veuvage, après cette ordination [1].

L'ex-patriarche Meletios lorsqu'il était encore métropolite de Chypre, effectua une sécularisation du clergé qui est passée de Chypre en Grèce et qui a été adoptée par l'Église nationale tchéco-slovaque. Elle consiste à confier la préparation des prêtres aux écoles normales d'instituteurs. Ceux-ci, après quelques années d'enseignement dans un village, auront droit à l'ordination sacerdotale [2]. L'Église nationale tchéco-slovaque, dans un mémoire à l'Église serbe, se déclare prête à accepter l'orthodoxie des sept Conciles œcuméniques, ainsi que les lois et prescriptions de l'Église serbe, « *réservant toutefois la liberté de conscience et la liberté d'évolution religieuse* » [3].

Ces traits caractéristiques montrent par des exemples récents, que le mouvement vers l'union des Eglises, s'il s'inspire de préoccupations politiques, n'aboutit pas à renforcer, mais au contraire à diminuer la foi et la vie chrétiennes. Et ils peuvent faire présager « l'évaporation » progressive du christianisme à laquelle tendent inévitablement les unions par compromis.

Sommes-nous donc réduits à désespérer pour toujours de l'unité chrétienne et faudrait-il n'attendre aucun résultat bienfaisant de cet esprit nouveau qui souffle sur les portions de la chrétienté séparées de l'Église catholique ? Le présent, s'il ne permet pas de compter sur la réalisation immédiate des volontés du Christ, autorise du moins par des indices favorables l'espoir à longue échéance d'un avenir meilleur.

[1] D'Herbigny, *l'anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave*, p 71.
[2] *Ibid* p. 93-94.
[3] *Ibid*, p. 125.

N'est-ce pas déjà un fait considérable que l'existence même au sein de « dénominations » très diverses de cet esprit nouveau de « catholicité » ? Chez ceux-là mêmes dont le point de départ fut l'individualisme, et qui ne s'évadaient pas jusqu'à présent des cadres étroits des Eglises nationales, voici que s'affirme la volonté d'une vie œcuménique et le nom même de protestantisme devient odieux à beaucoup de protestants. Si le sentiment est par lui même insuffisant à assurer de façon durable l'unité des esprits, il peut jouer du moins un rôle immense et bienfaisant pour amener les esprits à se mieux comprendre, à dissiper les malentendus, à renoncer aux préjugés. A cet égard les intentions des promoteurs de la conférence mondiale sont un indice très encourageant d'un rapprochement possible par l'étude réciproque désormais impartiale et sympathique [1]. Et l'on comprend que si la papauté, pour ne point laisser oublier les prérogatives uniques de la vraie Eglise, n'a point voulu que le catholicisme prît part à cette conférence, elle ait du moins encouragé sans arrière-pensée, en promettant les prières du monde catholique, l'inspiration hautement chrétienne d'une telle entreprise. Et puisque beaucoup d'âmes, en dehors du catholicisme, s'associeront désormais à ces supplications dans une unanimité qui s'étend parfois aux formules mêmes, puisque les promoteurs de l'union insistent avec une conviction émouvante sur la nécessité d'une vie intérieure profonde et débordante, sur l'intimité avec le Christ, un tel renouveau de vie spirituelle ne saurait demeurer

[1] Les conversations de Malines entre anglicans et catholiques offrent un exemple de ce genre de rapprochement.

stérile. Qu'on se rappelle le mouvement d'Oxford. S'il a été si fécond en fruits de « catholicité » non seulement par les innombrables conversions qu'il a provoquées, mais par la transformation de l'anglicanisme dont il a été le promoteur, n'est-ce pas parce qu'il a commencé, chez Newman et ses compagnons, par être un renouveau de vie spirituelle tendant à la perfection et à la sainteté ? N'est-on pas en droit d'attendre des mêmes causes les mêmes effets ?

Au surplus le bienfait d'une telle évolution dans les sentiments et d'une telle croisade de prières se manifeste-t il déjà non seulement en ce que le problème de l'union est catégoriquement et universellement posé, mais en ce que les promoteurs de l'union sont amenés par leurs réflexions et leurs expériences à jalonner déjà la route par où s'effectuera le retour des esprits à l'unité catholique.

Les contacts plus nombreux établis en ces dernières années entre anglicans et orthodoxes, bien qu'ils ne tendent pas directement et actuellement à les rapprocher de Rome, contribuent néanmoins à les y acheminer de loin, en dissipant par leurs contrastes les préjugés des uns et des autres ; « préjugés anti-dogmatiques de beaucoup d'anglicans ; préjugés anti-occidentalistes de nombreux orientaux. La légitimité *du Filioque* prend droit de cité en Orient ; la sainteté du culte extérieur s'impose davantage à l'attention des anglicans. La piété envers la très sainte Vierge, l'invocation des saints, la prière pour les morts, la foi aux *sept* sacrements, la notion du *sacrifice* eucharistique progressent en Angleterre, grâce aux contacts des orientaux. Et l'Orient apprend à corri-

ger certains de ses jugements anti-historiques » [1].

Ces résultats positifs ne seront pas annulés pour l'élite par les dangers de minimisme doctrinal ou disciplinaire que nous avons signalés, car les plus fervents des « anglo catholiques » seront au contraire déçus par l'absence d'esprit chrétien chez quelques-uns de ceux qui leur font le meilleur accueil, et les vrais orthodoxes seront irrémédiablement rebutés par le protestantisme qui garde droit de cité dans l'Église établie. Et ces déceptions les tourneront vers Rome.

Les mêmes vues gardent encore une part de vérité à l'égard des tenants de l'union, qui demeurent très éloignés du catholicisme. Ils proclament, en effet, les uns ou les autres des principes qui, bien compris, doivent logiquement les conduire à des conclusions catholiques.

Alors même qu'ils semblent se soucier fort peu de ce qu'ils appellent dédaigneusement des formules, et par le seul fait qu'ils proclament le recours nécessaire au Christ comme à l'unique Sauveur, ils affirment, peut-être encore inconsciemment mais très réellement, la nécessité d'une vérité dogmatique dont la source est dans la Révélation.

Plus près de nous, ceux qui ont gardé, comme un héritage auquel on ne saurait renoncer sans cesser d'être chrétien, la foi à une Révélation, aux mystères chrétiens, se rendent compte par l'étude de l'histoire que la continuité dans la doctrine ne saurait être sauvegardée sans l'épiscopat. C'est l'évêque anglican Gore qui écrit : « Il doit y avoir continuité de personnes, autrement un groupe de mécontents pourrait se retirer et dire encore : Nous sommes l'Eglise ! L'obligation de persévé-

[1] D'Herbigny, *L'anglicanisme et l'orthodoxie gréco slave*, p. 73, 74.

rer en communion avec l'évêque assure le lien nécessaire » [1].

Enfin, à l'extrême droite des dissidents, ce sont les héritiers de la pensée de Soloviev, c'est lord Halifax qui, toujours au nom des leçons de l'histoire, établissent un nouvel axiome par où la suite d'idées dont nous dégageons la logique immanente rejoint les principes mêmes du catholicisme. De même que dans chaque Eglise particulière c'est l'évêque qui assure la continuité de la doctrine, il ne saurait y avoir de continuité et d'unité dans l'épiscopat, sans un centre d'unité, sans une primauté dont le siège est à Rome.

Par ailleurs les désirs d'union pourront être exaltés chez les âmes demeurées croyantes par le spectacle de la dissolution croissante de la foi et de la vie chrétiennes, chez les protestants de plus en plus nombreux que le « libéralisme » entraîne à la libre pensée pure et simple et par l'impuissance des autres Eglises à soutenir la lutte [2]. Les progrès mêmes de l'incrédulité auront pour effet de supprimer de plus en plus les positions intermédiaires entre le christianisme intégral gardé par le catholicisme et le simple rationalisme ou même l'athéisme et, de l'excès du mal, pourra sortir un bien, à savoir que le choix entre les divers types de christianisme sera terriblement simplifié par l'abolition des formes intermédiaires. Le catholicisme ap-

[1] Cité par Mgr Batiffol, *Une campagne américaine pour l'union des Eglises*, Correspondant, 10 juin 1919, p. 783.

[2] M. Harnack écrivait à propos de l'effondrement de la Russie, que l'orthodoxie russe « ne peut garder longtemps aucun peuple progressiste » et que : « de là, l'Eglise catholique d'Occident peut attendre à la suite de cette guerre, de grands accroissements ». Cité par d'Herbigny, p. 134.

paraîtra de plus en plus clairement comme le noyau autour duquel devront se grouper, pour ne pas périr, les chrétientés dissidentes. Est-ce à dire que les masses travaillées par le désir de l'union vont saisir immédiatement la suite logique de ces données et aboutir aux conclusions ultimes ? Il serait illusoire de l'espérer. Mais du moins une élite de penseurs et d'âmes intensément chrétiennes peut, grâce à ces jalons, se frayer une route vers la vérité intégrale et comprendre que l'unité véritable ne saurait se réaliser en dehors du catholicisme. Et cette élite ne manquera pas d'entraîner après elle en grand nombre les âmes de bonne volonté vers la vieille Eglise qui a gardé sans défaillance le dépôt de la vraie foi.

CHAPITRE II

—

L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LE RETOUR A L'UNITÉ

Un désir ardent d'union entre chrétiens s'est emparé des esprits et des cœurs chez beaucoup de nos frères séparés, mais cette union que l'on appelle de ses vœux n'est pas, semble-t-il, près de se réaliser encore, car l'entente n'est faite ni sur les principes mêmes : l'Eglise est-elle oui ou non essentielle au christianisme ? — ni sur les moyens : les Eglises existantes doivent-elles se fédérer ou viser à une union organique ? Parmi ceux qui aspirent à l'union se trouvent des chrétiens si dissemblables, depuis les protestants purs jusqu'à ceux qui reconnaissent au moins en théorie la mission de la papauté ! Il arrive, comme on le voit au sein de l'anglicanisme, que cette question de l'union à réaliser dans l'avenir commence par accentuer les divisions dans le présent.

L'Eglise catholique elle aussi aspire ardemment à l'union des chrétiens, mais elle n'hésite ni sur les principes qui doivent l'inspirer, ni sur les moyens qui doivent la réaliser. Aux organisateurs de la conférence mondiale de 1925 le Pape Benoît XV a dit nettement que le catholicisme ne participerait pas à cette conférence, mais que les sympathies et les prières des ca-

tholiques étaient pleinement acquises à leur effort. Exposer I, les principes de l'Église catholique sur l'unité des disciples du Christ ; II, les efforts qu'elle a faits, notamment à l'époque contemporaine, pour la réaliser, sera la meilleure manière de faire comprendre l'attitude prise par la papauté en face de la propagande unioniste des dissidents.

I

Le catholicisme possède, touchant l'unité de l'Eglise, une doctrine traditionnelle qui fait partie intégrante de son dogme, et qui inspire ses attitudes pratiques à l'endroit des fractions de la chrétienté séparées de lui. Léon XIII l'a rappelée dans l'Encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896, qui est comme une somme des témoignages de la Tradition incarnée dans les actes de l'autorité aussi bien que dans les écrits des Pères. Cette lettre est en même temps qu'un chef-d'œuvre de clarté et de logique, un appel très émouvant d'ardente charité. Visant moins à la résumer qu'à nous inspirer de son esprit, essayons de fixer en quelques traits les principes qui commandent les relations du catholicisme avec les chrétiens dissidents.

1° L'Eglise n'est pas simplement une institution humaine, — surcharge jugée utile ou même nécessaire, — mais enfin surcharge ajoutée à l'Evangile. Elle est une institution divine, elle fait partie de l'essence du christianisme par la volonté positive du Christ.

Que la réalisation du christianisme « en forme d'Eglise » soit d'ailleurs en parfaite conformité avec la nature de l'homme âme et corps, être social ; qu'elle

réponde au plan de l'Incarnation, de Dieu devenu visible et accessible sous forme humaine pour atteindre et sauver l'humanité, c'est ce que la raison n'a pas de peine à comprendre, mais sous la réserve que l'existence et la nécessité de l'institution ecclésiastique se fondent en définitive non sur une justification purement naturelle, mais sur la surnaturelle intervention de Dieu, manifestée en Jésus.

Et il en résulte que les disciples authentiques du Christ n'ont pas à mettre en question son existence, ni à bâtir des plans pour la reconstruire à leur gré ; ils doivent l'accepter telle que Jésus l'a voulue, réalisée et conservée par son Esprit.

2° Or l'Eglise, telle que Dieu l'a voulue, telle que le Christ l'a fondée [1] et telle que l'Esprit-Saint la conserve est *une*, d'une unité à la fois intérieure et extérieure, réalisée dans les âmes et visible à tous les regards. La foi et la charité déposées dans les cœurs par le même Esprit qui les vivifie et les unit se manifestent visiblement par la profession du même Symbole, par la participation aux mêmes sacrements, par la communion avec la même autorité vivante incarnée dans l'évêque pour chaque église particulière et dans le Pape pour l'Eglise universelle.

Et entre l'unité spirituelle et invisible et l'unité extérieurement manifestée du corps ecclésiastique il existe une corrélation étroite, et si l'on peut dire, une priorité et une causalité réciproques.

[1] En parlant de l'Eglise telle que Jésus l'a instituée, nous n'entendons pas nier le développement historique dont les chapitres précédents ont tracé l'esquisse, mais affirmer seulement que les principes constitutifs, et entre autres l'unité à la fois visible et invisible en ont été posés par lui.

C'est le même Esprit qui, d'une part, illumine intérieurement les âmes pour les faire croire à la Révélation de Jésus et qui, d'autre part, assiste le magistère vivant pour définir cette même foi, afin qu'elle demeure dans l'Eglise et pour le bien des fidèles à l abri de toute atteinte, en se développant d'âge en âge. C'est le même Esprit qui opère intérieurement la sanctification des âmes et qui communique au sacerdoce le pouvoir d'octroyer visiblement ce don divin par les sacrements.

C'est donc parce qu'ils sont unis visiblement à la hiérarchie que les fidèles participent au même Esprit de vérité et de sainteté et ne sont qu'un cœur et qu'une âme. Mais en retour, c'est parce que l'Esprit-Saint les lie intérieurement entre eux, leur fait aimer l'unité, qu'Il les rend capables, malgré les révoltes de l'individualisme, d'adhérer étroitement au magistère et d'obéir à leurs pasteurs. Tel est, peut-on dire, le mystère de l'unité catholique. Il faut l'avoir pénétré pour comprendre vraiment ce qu'est l'Eglise aux yeux d'un catholique, et pour juger sainement l'obéissance docile que ses fidèles professent à son égard.

Voici une personnalité vigoureuse et indépendante, un Lacordaire par exemple. Dans son désir de réconcilier l'Eglise avec les hommes de son temps il se laisse entraîner à telles affirmations plus ou moins aventureuses ou inexactes. L'autorité suprême intervient, faisant le départ entre les intentions qu'elle ne prétend pas juger et les idées, et parmi celles-ci, entre les vérités et les erreurs, condamnant sans merci tout ce qui est incompatible avec sa doctrine. Ou encore la papauté, jugeant souverainement des intérêts de l'Église, donne à l'épiscopat tout entier d'un pays,

comme l'a fait Pie X à l'égard de la loi de séparation française, telle direction pratique, qui n'avait pas jusque-là rallié l'unanimité des esprits. Dans un cas comme dans l'autre le vrai catholique n'hésite pas, il se soumet aux sentences et aux décisions de l'autorité.

Pour ceux du dehors, il s'abaisse, il fait une démarche indigne d'un homme de cœur, d'une personnalité consciente de sa valeur ; bien plus, on l'accuse de sacrifier sa conscience à une discipline extérieure. En jugeant ainsi, nos adversaires ou nos frères séparés montrent qu'ils n'ont compris ni le prix de l'unité, ni les garanties de vérité qu'elle assure, ni le principe divin qui la réalise en l'Église.

Le fidèle catholique, quelle que soit la souffrance intime qu'il puisse endurer en sacrifiant les vues de son esprit ou ses préférences pratiques, sait que le sacrifice apparent de son individualité à l'unité catholique comporte en réalité un gain assuré ; il se sait libéré de la partialité involontaire de ses opinions individuelles. L'histoire du passé lui garantirait au besoin d'une façon en quelque sorte expérimentale l'instinct supérieur qui guide l'Église, non moins que la stérilité et la malfaisance des hérésies et des schismes. Et sa foi lui donne la certitude que demeurer uni au corps mystique du Christ c'est rester en communion avec le Christ et avec Dieu. La vue surnaturelle des réalités invisibles, de l'âme de l'Église qu'est l'Esprit-Saint, lui donne l'assurance que, bien loin de se diminuer, il se grandit en réalité puisqu'en s'attachant à la communion de ses frères, il s'accorde sûrement aux pensées et aux vouloirs divins.

Le contraste entre les sentiments spontanés des fi-

dèles et de ceux du dehors touchant les sacrifices que réclame et justifie l'unité catholique sollicite la réflexion de tous et nous amène à mieux saisir la conception catholique de l'unité.

3° Cette unité organique, non pas seulement humainement concertée du dehors, mais réalisée divinement par l'action invisible de l'Esprit, n'a nullement été atteinte en son essence, en son principe, par les schismes survenus au cours de l'histoire. Les hérésies christologiques des premiers siècles ont pu avoir pour effet de séparer des chrétientés orientales ; Photius et Michel Cérulaire ont pu rompre le lien qu'unissait à Rome la majeure partie de l'Orient chrétien ; Luther et Henri VIII ont pu arracher au catholicisme de puissantes nations occidentales : l'Eglise catholique a perdu ainsi d'innombrables multitudes, désormais étrangères à son unité. Mais celle-ci n'en a pas substantiellement souffert ; l'unité de foi, l'unité de sacrements, l'unité hiérarchique sont demeurées intactes. Pour employer une comparaison physiologique, on pourrait dire que s'il y a eu une perte énorme de substance dans le corps ecclésiastique, aucun organe vital n'a été atteint. Bien plus, par une réaction salutaire, ces crises successives ont amené l'Eglise à prendre plus explicitement conscience de tout ce qu'elle est et finalement le dogme de la papauté, garantie visible de l'unité, s'est épanoui au Concile du Vatican.

Par contre quel spectacle offrent les portions de la chrétienté qui ont rompu avec le centre de l'unité catholique ! Ici c'est la dissolution croissante du christianisme traditionnel ; les croyances se diversifient au point qu'il y a autant de Credos que d'individus, sans parler de la négation ouverte de l'institution divine de

l'Église, de l'Incarnation, et même de la Révélation et de l'existence d'un Dieu personnel. Le trésor des sacrements et des traditions d'ascétisme conservés par le catholicisme a été dissipé. Là, c'est le nationalisme d'Eglises dont le sort est trop étroitement lié à la politique, et dont le particularisme les empêche de participer à la vie intense d'une chrétienté universelle aussi bien dans l'ordre de la pensée que de l'action apostolique.

Par contraste l'unité vivante du catholicisme apparaît comme un fait unique, qui appelle une explication transcendante et l'on comprend pourquoi le Concile du Vatican l'a mentionnée parmi les motifs qui manifestent l'évidence de sa mission divine [1].

Car enfin, personne n'oserait prétendre que les catholiques soient d'une humanité différente de celle des autres chrétiens. Ils connaissent, comme tous les autres, le péril que font courir à l'unité les particularismes nationaux et les antagonismes politiques, les divergences intellectuelles qui s'accusent au sein de l'orthodoxie dans la diversité des écoles et des systèmes théologiques, les préférences spirituelles qui s'expriment par les diverses écoles de spiritualité aussi bien que par les formes si variées de vie religieuse. Ils ne sont pas à l'abri de la fascination exercée sur l'esprit humain par les systèmes de philosophie ou les découvertes historiques qui captivent périodiquement les intelligences. Ils n'ignorent, hélas, aucune des passions humaines, les plus dangereuses et les plus nobles, l'orgueil qui inspire la révolte, mais aussi l'indépendance et la fierté légitime des consciences.

[1] Nous avons plus longuement exposé cette raison de croire dans la IIe partie, chap. IV.

Pourquoi donc ces perpétuels dissolvants, qui ont agi dans le reste de la chrétienté dans le sens de la division et qui ne sont certes pas absents au sein du catholicisme, n'ont-ils pas réussi à rompre l'unité de l'Église ? C'est qu'il y a dans cette Église, en dépit de toutes les faiblesses humaines qui devraient entraîner la dissolution, un principe vivant d'unité, un lien de charité supérieur à l'esprit de l'homme. C'est lui qui contrebalance sans cesse victorieusement les antagonismes toujours renaissants, et qui, en faisant comprendre et accepter l'obéissance à l'autorité, rend indestructible l'unité catholique ; nous savons son nom : c'est l'Esprit de Dieu.

4° Une conclusion s'impose : l'Église professe qu'il n'y a pour les groupes ou les individus dispersés en dehors d'elle qu'un seul moyen de retrouver l'unité, c'est de se rattacher à elle.

Une telle prétention qui découle si logiquement des principes ne trahit nulle préoccupation orgueilleuse. L'Église confesse que ses membres et ses chefs ont pu avoir des responsabilités et des torts dans les événements qui ont abouti aux ruptures qui lui ont arraché tant de fils. A l'ouverture du Concile de Trente n'entendit-on pas les légats du Saint-Siège confesser que des maux qu'ils étaient appelés à guérir ce n'était pas pour la moindre part que les pasteurs étaient responsables ? Mais quelles que soient les fautes des hommes d'Eglise, grâce à l'assistance de l'Esprit de Dieu, il n'y a jamais eu dans l'enseignement catholique de déviation doctrinale, et les misères humaines n'ont pu prévaloir contre la perpétuité et l'unité de la vraie Eglise.

Celle ci n'a nulle peine à reconnaître les éléments de vérité, les ressources de grâce qui subsistent chez

les dissidents, en dépit des mutilations et des déformations subies par le christianisme authentique. Elle se réjouit de la foi et des vertus que leur innocente ignorance de la vraie Eglise permet à tant d'âmes de tirer encore de l'Evangile même défiguré. Elle est convaincue que sa catholicité trouverait un enrichissement précieux quoiqu'accidentel au retour à son unité de grandes nations si diverses d'esprit, comme l'Angleterre ou la Russie.

Ce n'est donc ni par orgueil, ni par esprit de domination, mais simplement par fidélité à sa mission et par respect de la vérité divine qu'elle proclame que l'unité chrétienne ne peut se faire que par et en elle.

Pareil rattachement n'implique d'ailleurs pas l'abdication de toutes les particularités qui constituent la physionomie singulière de chaque Eglise.

Car, ainsi que nous l'avons dit, Eglise catholique n'est pas synonyme d'Eglise latine. Bien que le chef suprême de la chrétienté universelle soit le patriarche de l'occident, il n'en résulte pas qu'il prétende à latiniser les autres Eglises. Au contraire, la tradition constante des Papes fut toujours de s'attacher à sauvegarder leur originalité [1].

[1] Il paraît d'autant plus urgent d'insister, auprès de nos frères séparés sur cette vérité, que bien des préjugés d'éducation anticatholique, des antipathies instinctives de race et le légitime sentiment de l'indépendance nationale peuvent les empêcher de reconnaître, sous les formes particulières qu'il a de fait revêtues historiquement, le légitime pouvoir de la papauté, alors même qu'ils ne seraient pas hostiles à l'idée d'un organe visible de l'unité catholique. A propos de l'évêque américain Kinsman, Mgr Batiffol a décrit en termes très expressifs le pénible labeur de transformation progressive de leurs idées auquels les convertis des Eglises dissidentes peuvent être assujettis. « L'historien y découvre (dans l'Eglise romaine) le catholicisme dans le

Pourvu que l'unité de doctrine et de gouvernement soit assurée, l'autorité suprême du catholicisme a toujours le souci de conserver et de consacrer les diversités légitimes.

Il en est ainsi dans de domaine de *la discipline*. Le canon 1 du Code du droit canonique récemment publié consacre expressément le principe « que le code ne s'adresse qu'à l'Eglise latine, et n'oblige pas les Eglises orientales, sauf dans les matières dont la nature le comporte évidemment ». Il en résulte que des coutumes disciplinaires particulières, relatives par exemple au mode d'élection des évêques, au célibat ecclésiastique, se trouvent respectées.

Quant aux liturgies vénérables, avec leurs rites et leurs langues propres, dont sont jalousement fières

passé, mais ce passé est celui qui est antérieur au schisme de l'Orient et de l'Occident ; si l'Orient s'est momifié, l'Occident a élaboré le « médiévalisme », ce « médiévalisme » contre lequel pour une part la Réforme a été une réaction spécieuse. L'historien a à se convaincre, par exemple, que des doctrines comme celle de la transsubstantiation représentent un développement aussi légitime que, en son temps, la doctrine du consubstantiel nicéen. La papauté est une difficulté plus complexe : à la papauté s'applique la loi du développement d'abord, puis la papauté, en même temps qu'elle est un article de foi : l'infaillibilité, est une organisation historique de l'unité, un « occidentalisme » qui est affaire de discipline et cette discipline aurait été bien plus souple et variée, si l'Orient ne s'était pas séparé de l'Occident. M. Kinsman est arrivé lentement à concevoir que la papauté est à l'Eglise universelle ce que l'évêque est à l'Eglise locale : épiscopaliste, il avait foi en cette condition de l'unité locale qu'est l'évêque, et pareille foi l'a amené à admettre cette condition de l'unité universelle qu'est le Pape. M. Kinsman a commencé par dire : l'anglicanisme peut être difficile, mais Rome est impossible. Peu à peu il en est venu à dire c'est l'anglicanisme qui semble impossible, et Rome, quoique difficile, paraît inévitable. « Mgr Batiffol, *La Conversion d'un évêque*. Correspondant 25 décembre 1920, p. 974.

telles Eglises particulières, le Saint-Siège a pour principe non seulement de les tolérer, mais de les rendre obligatoires pour les fidèles des Eglises intéressées [1].

Telle est la méthode de l'Église catholique : très loyale, exclusive de tout compromis doctrinal, mais très conciliante dans l'ordre purement disciplinaire [2].

Il serait chimérique de penser qu'elle ralliera à brève échéance tous les non-catholiques, mais sa fermeté dogmatique aussi bien que sa souplesse discipli-

[1] Un fait récent permet de constater que les directions du Saint-Siège sur ce sujet, bien loin d'être tombées en désuétude, sont très fermement maintenues en vigueur. Un nombre croissant de Russes, notamment parmi les émigrés, manifeste le désir de rentrer dans l'Église catholique. A leur sujet, Mgr Chaptal, évêque auxiliaire de Paris pour les étrangers, rappelle que si ces nouveaux convertis peuvent être amenés, par l'absence des prêtres de rite slave dans le pays où ils sont réfugiés, à user momentanément du rite latin, ils n'en restent pas moins obligés de rester fidèles au rite slave et d'en reprendre l'usage, dès que les circonstances le leur permettront. Mgr Chaptal rappelle à ce sujet les actes des Souverains Pontifes, notamment de Benoît XIV et de Léon XIII qui font loi en la matière. A l'adresse de ceux qui croiraient à tort que le catholicisme est lié au rite latin, il ajoute : « Il est nécessaire d'instruire ces fidèles et de redresser leur esprit. Le rite latin n'est ni le seul rite ni le « rite complet ». Le catholicisme n'est ni latin, ni slave, ni grec, mais il embrasse ces particularismes et les surpasse tous en résidant principalement dans les données de la foi véritable. » Lettre publiée par *La Croix* du 7 décembre 1922.

[2] Ce n'est pas à dire que les directives si nettes données actuellement et depuis longtemps par Rome aient triomphé partout et toujours des difficultés d'application et même de certaines résistances. Voir à ce sujet Mgr Landrieux, *l'Eglise et les Eglises* (Lethielleux), p. 120 sq.; ou encore les articles de C. Karalevskij, parus dans la Revue apologétique (15 novembre 1922 à 15 février 1923) sous le titre : *Le Clergé occidental et l'apostolat dans l'Orient asiatique et gréco-slave*. Néanmoins l'attitude si ferme de la papauté est de nature à rassurer pleinement les dissidents.

naire lui assurent un avenir fécond et glorieux, et les aveux perspicaces de tels dissidents attestent qu'elle commence à être comprise [1].

II

L'Église catholique ne s'est pas contentée de proclamer des principes touchant l'unité des chrétiens, elle n'a pas cessé de multiplier ses efforts en vue de la restaurer.

Convaincue que le retour à l'unité catholique est une œuvre de foi et de charité que seul l'Esprit de Dieu peut inspirer et conduire à son terme en dépit de tous les obstacles, elle sollicite d'abord l'intervention de ce divin Esprit, en multipliant les prières.

La messe selon le rite romain implique d'un bout à l'autre l'idéal de la communion universelle des chrétiens, et demande formellement sa réalisation [2]. Deux messes spéciales ont pour objet l'union des chrétiens (*ad tollendum schisma*) et l'unité de la foi (*pro fidei propagatione*). Le Vendredi Saint des supplications so-

[1] Déjà en 1902, un anglican, le Rév. Spencer Jones, dans un *Essai* intitulé : *L'Angleterre et le Saint Siège*, recommande à ses compatriotes de comprendre le point de vue du catholicisme et reconnaît que l'union si désirable ne pourra se faire avec Rome que si, moyennant des concessions disciplinaires qui leur seraient faites, les dissidents acceptent l'intransigeance dogmatique du Saint Siège. Cf. les articles « *Angleterre et Saint-Siège* », du même auteur, dans la *Revue catholique des Églises*, t. III, p. 129 et 193. Les manifestes de lord Halifax et les récentes rencontres entre théologiens anglicans et catholiques à Malines attestent que certains dissidents ne se refusent pas à un effort sincère pour comprendre la position du catholicisme.

[2] Notamment dans la première des trois prières du prêtre qui précèdent immédiatement la communion.

lennelles s'élèvent vers Dieu en faveur de tous les dissidents.

Si les Souverains Pontifes ont toujours été fidèles à cette tradition de la prière pour l'unité, les papes contemporains ont mis tout leur zèle à la conserver et à la développer. Pie IX institue l'association de prières pour le retour de l'Église gréco-russe à l'unité catholique. Léon XIII consacre deux encycliques à demander des prières pour l'union. Dans la première *Provida matris* (5 mai 1895), il institue une neuvaine préparatoire à la fête de la Pentecôte ; dans la seconde *Divinum illud* (9 mai 1897), il rend l'institution définitive et obligatoire. Il érige en outre l'archiconfrérie de Notre-Dame de l'Assomption, qui organise une croisade de prières pour l'Église gréco-russe, et celle de de Notre Dame de Compassion pour la conversion de l'Angleterre à la foi catholique [1]. Pie X, Benoît XV, Pie XI ont renouvelé les exhortations de leurs prédécesseurs. Tout récemment une demande nouvelle ayant l'union pour objet a été introduite dans l'imploration solennelle des litanies des saints.

A la prière, l'Eglise catholique a toujours ajouté un travail de rapprochement, renouvelé de siècle en siècle, et n'a négligé aucun des groupes dissidents.

A l'égard des Eglises séparées d'Orient, ce fut l'initiative des papes qui amena la réunion des Conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439). On put croire à chacune de ces assemblées que la ré-

[1] On trouvera le texte des diverses prières mises en honneur par les papes contemporains pour le retour des dissidents, dans la brochure très exactement documentée de l'abbé Calvet, *Le Problème catholique de l'union des Églises*, Paris, de Gigord, 1921.

conciliation entre l'Orient et l'Occident chrétiens était définitivement scellée ; on avait constaté l'accord profond sur la doctrine, en dépit de certaines formules divergentes. Mais il y avait encore trop de malentendus dans les esprits et d'antipathie dans les cœurs pour que l'union conclue par une élite de chefs fut ratifiée de façon durable. Le retour à l'unité fut malheureusement éphémère.

Sans reprendre fait par fait tous les gestes conciliateurs des papes aux siècles passés et pour en venir aux pontifes contemporains, Pie IX en 1848 adresse une encyclique aux orientaux, en 1870, il les invite au Concile œcuménique du Vatican. Léon XIII introduit dans la liturgie latine les plus grands saints et docteurs de l'Orient, marquant ainsi leur catholicité et l'unité de l'Eglise qui les vénère. Le même pape n'hésite pas à sauvegarder, par la menace de peines canoniques, le respect des rites orientaux contre une propagande mal avisée.

Mais l'un des événements les plus importants du pontificat fut à coup sûr le Congrès eucharistique de Jérusalem réuni en 1893. « Dans la pensée de Léon XIII, ce Congrès de Jérusalem allait rouvrir, dans l'histoire de l'Eglise, le chapitre douloureux et délicat du schisme d'Orient, pour y écrire une page nouvelle qui se rattacherait, après de longs siècles de malentendus, aux actes du Concile de Florence (1439). On fêterait l'Eucharistie là même où elle fut instituée. Ce serait l'action de grâces et la réparation, comme ailleurs, avec l'indicible émotion des souvenirs évangéliques, de la vue et du contact des Lieux Saints. Mais on ferait autre chose qu'ailleurs on n'avait point eu à faire ; on relirait sur place le discours de Jésus après la Cène ;

on irait par ces mêmes sentiers qui mènent du Cénacle à Gethsémani réveiller, dans la prière, l'écho du *Sint unum*, l'appel à l'union si intimement lié au sacrement ; on n'aborderait plus les Eglises séparées d'Orient pour discuter avec elles les questions qui divisent. On se rencontrerait sur un terrain commun où les esprits concordent, où les cœurs fraternisent ; la foi au Très Saint Sacrement, qu'elles ont conservée intacte. Et voilà la portée exceptionnelle du Congrès de Jérusalem, sa physionomie spéciale, son caractère transcendant ; il fournirait l'occasion de rénover des relations, et ce serait par la main de la France que l'Eglise offrirait le rameau d'olivier » [1].

Une série de mesures pratiques, parmi lesquelles l'érection de Séminaires pour la formation du clergé catholique des divers rites, furent la conclusion donnée au mémoire confidentiel adressé par le cardinal Langénieux à Léon XIII après le Congrès. Le seul fait que toutes les richesses des liturgies orientales avaient été étalées devant le légat du Pape, établissait aux yeux des dissidents le respect de l'Eglise romaine pour ces rites particuliers.

Pie X le prouva de façon éclatante en profitant de la célébration du quinzième centenaire de saint Jean Chrysostome pour faire entendre un nouvel appel à l'union (1907) et pour célébrer lui-même une messe pontificale dans la langue grecque et la liturgie byzantine. Benoit XV attesta l'intérêt très vif qu'il portait à la question de l'union, en instituant la Congrégation

[1] M. Landrieux, *Un légat à Jérusalem au* XIX^e *siècle : cardinal Langénieux*, 1893 (Paris, Bonne Presse, 1914). — Mgr Landrieux, aujourd'hui évêque de Dijon, accompagnait à Jérusalem le cardinal Langénieux.

de l'Eglise orientale, et un peu plus tard l'Institut pontifical oriental pour l'étude de l'Orient chrétien.

Pie XI a confié cet Institut aux Pères de la Compagnie de Jésus, en précisant la tâche qui lui est assignée de développer, entre Orientaux et Occidentaux, par une haute spécialisation scientifique, la connaissance mutuelle, qui préparera, sous l'action de l'Esprit-Saint, dans le respect et la charité, le rapprochement définitif des âmes par la formation d'hommes à la fois compétents et apostoliques. Le programme des cours comprend avec la théologie dogmatique comparée, la patrologie, la liturgie, le droit canon des Eglises orientales, leur histoire et leur archéologie [1].

Les Russes comme les Orientaux étaient visés par les appels de Léon XIII à l'union, et l'apostolat du grand penseur russe Soloviev prouve que la Russie n'était pas inaccessible, malgré les préjugés et les mesures hostiles du pouvoir civil, à un rapprochement du catholicisme. L'abbé Gustave Morel, professeur à l'Institut catholique de Paris, qui trouva la mort en Russie, comptait surtout sur des relations de sympathie réciproque et l'étude en commun de l'antiquité chrétienne [2]. La révolution russe avec ses conséquences, l'émigration d'un grand nombre d'orthodoxes, et les malheurs du peuple décimé par la famine et secouru, entre autres interventions charitables, par celle du Souverain Pontife ont fourni l'occasion de bien des rapprochements, qui en dehors de tout prosélytisme

[1] Le programme détaillé se trouve dans la Revue *l'Union des Eglises*, Juin 1923, p. 150.

[2] Voir sa biographie, par J. Calvet : *L'abbé Gustave Morel*, Paris, 1907.

déplacé [1] ont pour effet de faire mieux connaître l'Eglise catholique [2].

Entre les protestants et les catholiques les premiers temps de la Réforme, avant le Concile de Trente, virent de multiples colloques. Mais dès ce moment les principes étaient déjà trop différents pour qu'une entente fut possible. Convoqués au Concile de Trente les protestants n'y vinrent pas.

Aux siècles suivants les plus nobles esprits poursuivirent le rêve d'une réconciliation avec nos frères séparés. Mais déjà on perçoit le désaccord et sur les princi-

[1] Mgr Chaptal, auxiliaire de Paris pour les étrangers, écrit à ce sujet dans le document déjà cité : « En voyant les conversions qui s'opèrent, ils (certains émigrés russes) prétendent que nos secours n'ont d'autres motifs de notre part que le désir d'acheter des âmes orthodoxes en les entraînant au catholicisme par l'appât d'avantages matériels. Bien souvent ces plaintes ont retenti parmi les émigrés en France. Elles n'ont sans doute aucun fondement sérieux. Mais il n'en est pas moins nécessaire de connaître ce point sensible de l'âme russe, et il serait maladroit et peu charitable de l'irriter. Il est possible, d'ailleurs, que quelques individualités viennent nous parler de conversion pour avoir part à des avantages matériels sans trop se soucier de leurs convictions intimes. Il est important que les prêtres qui reçoivent ces ouvertures les accueillent avec beaucoup de prudence et n'admettent dans l'Eglise que des personnes sérieusement éprouvées et suffisamment instruites de nos dogmes et de notre morale. Les prêtres ne sauraient d'ailleurs être trop soucieux de clarté avec certaines âmes exposées à rester dans le vague et l'imprécision ». (Croix du 7 décembre 1922, *A propos des Russes qui veulent entrer dans l'Eglise catholique.*

[2] P. S. — Le 12 Novembre 1923, le pape Pie XI a publié une Encyclique à l'occasion du troisième centenaire de la naissance de saint Josaphat martyr, archevêque de Polotsk pour le rite oriental. Il y manifeste ses « sentiments paternels aux Slaves et à tous les orientaux » et leur rappelle « le bien souverain qui est dans l'unité œcuménique de la Sainte Eglise ». Voir *Nouvelles Religieuses*, 15 Décembre 1923.

pes et sur les moyens d'une entente possible. Tandis que les uns espèrent pouvoir aboutir à un compromis, les plus clairvoyants, ceux qui ont une vue nette des principes catholiques, constatent le caractère chimérique d'une telle conception. La correspondance échangée entre Bossuet et Leibnitz offre un curieux échantillon, qu'on croirait tout récent, tout à la fois des tendances à l'union et du désaccord sur la voie propre à y conduire. Leibnitz espérait que pour constituer l'accord, d'après lui à peu près établi, entre les deux dogmatiques, on pourrait se rencontrer en une réunion préliminaire, où considérant comme non avenu le Concile de Trente, on préparerait le Concile universel. Bossuet dissipa cette illusion [1].

Au cours des deux derniers siècles les dogmatiques catholique et protestante, que Leibnitz croyait encore toutes proches, se sont de plus en plus séparées par le développement de la première et la dissolution progressive de la seconde. Néanmoins Pie IX convia encore les protestants au Concile du Vatican, et Léon XIII, dans sa Lettre aux peuples et aux princes de l'univers,

[1] « Les affaires de la religion ne se traitent jamais comme les affaires temporelles, que l'on compose souvent en se relâchant de part et d'autre parce que ce sont des affaires dont les hommes sont les maîtres ; mais les affaires de la foi dépendent de la Révélation, sur laquelle on peut s'expliquer mutuellement pour se bien entendre, mais c'est aussi la seule méthode qui peut réussir de notre côté. Il ne servirait de rien à la chose que j'entrasse dans les autres voies ; ce serait faire le modéré mal à propos »... « Quant aux avances que vous semblez attendre de notre part sur les dogmes de la foi, je vous ai répondu souvent que la constitution de l'Église romaine n'en souffre aucune que par voie expositoire et déclaratoire... La suppression que vous proposez vous y jette (dans un schisme) jusqu'au fond ». Lettre à Leibnitz du 12 août 1701, citée dans Bricout, *Où en est l'histoire des religions* ? t. II, p. 466.

écrite à l'occasion de son Jubilé épiscopal (1894), après s'être adressé aux orientaux et aux slaves, lance aux protestants un appel très émouvant où s'associent sans heurt une critique très franche de leur système religieux et l'expression d'une charité très tendre [1].

Il reste que si, sur le terrain proprement religieux, il n'y a pas d'entente possible entre les principes du catholicisme et ceux du protestantisme, les savants peuvent être rapprochés très utilement par la recherche scientifique, notamment par l'étude historique du christianisme. Dans cet esprit, Léon XIII ouvrit à la curiosité de tous les chercheurs les archives secrètes de la Vaticane. Des œuvres d'intérêt général, telles que la lutte contre l'alcoolisme, ou l'immoralité publique et tant d'autres peuvent aussi rapprocher les bonnes volontés.

A l'égard de l'anglicanisme, les efforts contemporains de rapprochement les plus significatifs sont la

[1] «... De ce patrimoine de vérité que les auteurs du nouvel état de choses avaient emporté avec eux lors de la sécession, il ne leur reste plus guère aucune formule certaine et de quelque autorité. Bien plus, on en est venu à ce point, que beaucoup ne craignent pas de saper le fondement même sur lequel reposent exclusivement la religion et toutes les espérances des humains, à savoir la divinité de Jésus-Christ notre Sauveur ». Le pape montre ensuite que l'individualisme de la conscience a abouti au naturalisme et au rationalisme et remarque combien serait vaine l'espérance de faire l'union en dehors de la foi. Puis il ajoute : « Souffrez que nous vous tendions affectueusement la main et que nous vous conviions à cette unité qui ne fit jamais défaut à l'Eglise catholique, et que rien ne lui pourra jamais ravir. Depuis longtemps, cette commune mère vous rappelle sur son sein ; depuis longtemps, tous les catholiques de l'univers vous attendent, avec les anxiétés de l'amour fraternel, afin que vous serviez Dieu avec nous, dans l'unité d'un même Evangile d'une même foi, d'une même espérance, dans les liens d'une parfaite charité ». Questions actuelles, t. 24. pp. 232-233.

croisade de prédications et de prières entreprise en 1832 par le P. Ignace Spencer, à laquelle notre sanctuaire de Notre-Dame des Victoires eut une grande part, mais surtout l'action de Léon XIII.

En 1895, ce grand pape adressait une Lettre aux Anglais, qui fut le point de départ d'un mouvement de prières et d'études de la part des anglicans aussi bien que des catholiques. La question surtout étudiée fut celle de la validité des ordinations anglicanes. La commission chargée par Léon XIII de cette affaire, ayant terminé ses travaux, le pape déclara dans une nouvelle Lettre (1896) que les ordinations anglicanes sont nulles, non sans mentionner avec quel soin et quel désir d'entente la question avait été étudiée de nouveau, ainsi que les motifs péremptoires d'une décision imposée par la vérité, mais qui décevait cruellement de belles espérances. Malgré cette apparente interruption, les bonnes relations engagées entre anglicans et catholiques ne cessèrent point. Et ce que nous avons vu des progrès de l'esprit catholique au sein de l'anglicanisme atteste que le désir d'entente exerce une influence de plus en plus marquée sur un grand nombre d'esprits.

Tels sont quelques-uns des faits qui révèlent le mieux les efforts de l'Église catholique en vue de réaliser les desseins du Christ. A cette œuvre ce ne sont pas seulement les papes, ni le clergé qui doivent travailler. Tous les catholiques, conscients de leur foi, sont appelés à donner leur contribution.

Si le travail de la recherche scientifique dans le domaine religieux est réservé à un petit nombre, il n'en est pas moins de première importance. Nombre

de convertis se sont plu à noter l'influence décisive exercée sur leur esprit par les représentants de la science catholique [1]. Encourager de ses ressources les entreprises de haute culture intellectuelle est un devoir d'apostolat des plus urgents à remplir. Et c'en est un pour tous de maintenir soigneusement la culture religieuse au niveau des connaissances profanes. A ce prix seulement notre foi sera capable de se garder et de rallier d'autres esprits. Apprécier équitablement nos frères séparés, nous garder scrupuleusement de confondre le jugement des consciences, qui ne nous appartient pas, avec la critique des doctrines ; sympathiser sincèrement avec toute vérité et avec tout bien, où qu'ils se trouvent, ce sera travailler à hâter l'union des chrétiens. Par-dessus tout nous n'oublierons pas que notre valeur personnelle, en fait de vie chrétienne, sera la meilleure illustration, aux regards de ceux que les rencontres de l'existence placent sur notre route, de l'excellence de notre foi catholique et que le privilège gratuit de posséder la vérité sans alliage et sans diminution nous crée, à l'égard des autres chrétiens, de lourdes responsabilités. Enfin nous nous efforcerons d'entrer pleinement dans le grand mouvement de supplications suscité par les papes contemporains au profit de l'unité chrétienne. Ainsi serons-nous sûrs de communier humblement et réellement à la prière du Christ, dont le rappel fournira à toute notre étude une conclusion divinement autorisée :

« Père Saint, garde en ton nom ceux que tu m'as

[1] Notamment l'évêque américain Kinsman, cité par Mgr Batiffol, *Correspondant*, 25 déc. 1920. p. 968, ou encore André de Bavier, dans Mainage, *Les Témoins du renouveau catholique*, p. 196.

donnés, afin qu'ils soient un comme nous... Mais je ne prie pas seulement pour eux, je prie aussi pour tous ceux que leur parole conduira à croire en moi ; afin qu'ils soient aussi un en nous et qu'ainsi le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé. Et la gloire que tu m'as donnée, je la leur ai donnée afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, afin qu'ils atteignent la perfection de l'unité, et que le monde sache que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé. Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis ils soient avec moi... » [1].

[1] S. Jean, chap. XVII.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE DU R. P. M. D'HERBIGNY v
AVANT-PROPOS XI
INTRODUCTION. XIII

I. En fait l'histoire montre que le sort et l'influence du christianisme sont liés à ceux de l'Eglise. En droit l'Eglise catholique affirme cette solidarité comme étant d'institution divine. Encore aujourd'hui, dans les pays catholiques, fidèles et adversaires en grand nombre, et ailleurs, beaucoup de chrétiens non-catholiques ne dissocient pas dans leurs pensées et leurs sentiments le christianisme et l'organisation ecclésiastique.

Mais l'individualisme protestant a créé un courant nouveau qui voudrait séparer le sort du christianisme et de la religion de celui de l'Eglise. On oppose la religion de l'esprit à la religion d'autorité. L'existence de cet individualisme chrétien, non moins que les réactions qu'il a provoquées même chez les chrétiens non-catholiques, et le vaste mouvement qui se dessine en faveur de l'union des Eglises chrétiennes attestent l'intérêt qui s'attache à la présente étude . . . . . XIII-XXIV

II. La méthode adoptée est essentiellement *synthétique*. Elle vise à dégager de quelques faits révélateurs pour les mettre en lumière *les principes de vie religieuse* propres à chaque forme de christianisme aussi bien que

ceux qui commandent l'option décisive entre l'individualisme et l'autorité, l'accord du dogme et de l'histoire, et l'unité chrétienne.

Quant au plan, il est commandé par le désir de suivre dans l'étude méthodique le mouvement naturel de la pensée spontanée et de répondre aux préoccupations actuelles.

1° C'est pourquoi on commencera par étudier comme des faits *les diverses formes du christianisme aujourd'hui existantes*, dont les deux plus tranchées sont le catholicisme et l'individualisme protestant. Les deux autres, l'orthodoxie gréco-russe, et l'anglicanisme, représentent respectivement une forme altérée de catholicisme et un compromis contre le catholicisme et l'individualisme.

2° Abordant dans une *seconde partie* la discussion proprement *apologétique*, on cherchera quelles raisons doivent faire rejeter le principe protestant de *l'individualisme* et l'option en faveur du principe d'autorité amènera à découvrir dans la seule *Eglise catholique* les marques authentiques d'une *mission divine*.

3° La mission divine de l'Eglise ayant été très légitimement établie, sans avoir recours à l'étude des origines et aux intentions du Christ, il restera néanmoins à prouver que la doctrine que l'Eglise professe sur son origine divine et les desseins de Jésus n'a rien à redouter des résultats authentiques de la recherche historique. On confrontera le *dogme et l'histoire* touchant l'*institution de l'Eglise*, de l'*épiscopat* et de la *papauté*.

4° Les études précédentes projettent leur lumière sur la question qui préoccupe à l'heure présente tant de consciences chrétiennes, celle de *l'union des Eglises*. C'est pourquoi après avoir constaté les tendances à l'union chez les non-catholiques, on marquera en terminant l'attitude de l'Eglise catholique en face de ce problème. . . . XXIV-XXIX

PREMIÈRE PARTIE

Les diverses formes actuelles du christianisme

Chapitre premier : **Le catholicisme. I. — La constitution de l'Eglise catholique.**

Pages

I. La hiérarchie et les fidèles : l'Eglise est une société inégale, fondée sur *le principe d'autorité*. Les pouvoirs de la hiérarchie lui viennent de sa mission divine et du lien qui la rattache aux apôtres et à Jésus-Christ. 3-12

II. Cette constitution extérieure est en corrélation étroite avec la mission de l'Eglise : assurer la vérité révélée et la vie divine aux hommes, continuer l'Incarnation, en constituant le corps mystique du Christ et en perpétuant *la présence et l'action de Jésus*.

Si l'autorité ne tient aucunement son pouvoir des fidèles, elle ne l'exerce que pour leur service. Caractères *divin, humano-divin, social* ; telles sont les marques du catholicisme en sa constitution. 12-21

Chapitre II : **Le catholicisme. II. — La dispensation de la vérité religieuse dans l'Eglise : la Tradition.**

I. La Tradition, qu'il faut distinguer des traditions humaines, a pour objet la Révélation divine, et sa transmission par le magistère vivant est assurée d'une divine garantie de fidélité. 22-25

II. Définie par le magistère, elle est le bien commun de tous les croyants. L'objet de la foi est ce qui explicitement ou implicitement a été cru « partout, toujours, par tous » ; il exclut ainsi tout individualisme. . . . 26-29

III. Avec l'assistance de l'Esprit-Saint, l'esprit humain progresse dans l'inventaire des richesses doctrinales possé-

dées dès l'âge apostolique. Et la Tradition catholique, bien loin d'être figée et de s'opposer à l'activité de l'esprit, est essentiellement vivante 30-39

Chapitre III : Le catholicisme. III. — L'Infaillibilité de l'Eglise et du Pape.

I. La nature de l'infaillibilité de l'Eglise et du Pape : fausses notions qui ont cours à ce sujet. 40-47

II. Son objet est limité aux questions qui intéressent la foi et les mœurs, et, parmi les actes de l'Église et du Pape, tous ne comportent pas cette garantie . . . 47-53

III. Cette doctrine est en étroite corrélation avec celle d'une Révélation divine confiée à l'Eglise ; avec celle du développement doctrinal. Elle revêt un caractère éminemment social, puisqu'elle a pour objet de garder et de faire fructifier, par l'assistance donnée au magistère, la vérité qui est le bien commun de tous les fidèles. . . 53-57

Chapitre IV : Le catholicisme. IV. — Le rôle de l'Eglise dans l'œuvre de la sanctification.

I. La prière de l'Eglise offerte « par le Christ », aussi bien que la doctrine de l'efficacité objective des sacrements sont une affirmation du caractère *divin* de l'œuvre sanctifiante confiée à l'Eglise. 58-62

II. Les procédés par lesquels Dieu, par l'Eglise, atteint visiblement et extérieurement les hommes pour les sanctifier intérieurement, sont conformes au plan et aux procédés de l'Incarnation que la vie de l'Église continue selon une méthode *humano-divine*. 62-67

III. Enfin, la société visible des disciples de Jésus, des membres de son corps mystique réalise au maximum le caractère *social* de la religion du Christ en instituant par la communion des saints un communisme spirituel qui embrasse l'humanité tout entière. 67-73

CHAPITRE V : **Les Eglises de l'orthodoxie gréco-russe : le christianisme nationalisé.**

I. Fidèles au principe catholique d'autorité, gardant du catholicisme l'attachement à une Révélation divine, ainsi qu'au principe sacramentel de sanctification, les Eglises de l'orthodoxie en diffèrent principalement par l'absence d'un lien visible d'unité, et, par voie de conséquence, sont caractérisées par leur nationalisme, leur césaro-papisme plus ou moins marqué, leur fixisme doctrinal et l'absence habituelle d'expansion conquérante. 74-88

II. On vérifie, de façon concrète, par l'étude sommaire des éléments de vie religieuse propres *à l'Eglise Russe*, ce que l'orthodoxie a gardé et ce qu'elle a rejeté du catholicisme 88-103

CHAPITRE VI : **Le Protestantisme, christianisme individualiste.**

I. En opposition déclarée avec le principe d'autorité, le protestantisme a été dès l'origine, malgré les inconséquences des premiers réformateurs dans les réalisations de leurs propres principes, une *révolution individualiste.* 104-117

II. Les fruits de l'individualisme, aboutissant à la *dissolution doctrinale* du christianisme traditionnel dans le protestantisme et à la *division croissante* des *sociétés religieuses* qui se réclament de lui, sont faciles à constater dans l'histoire et notamment dans l'état actuel du christianisme issu de la Réforme 117-126

III. Les théoriciens actuels de la *religion de l'esprit*, du *symbolo-fidéisme* et autres expressions du *protestantisme libéral* et de la libre pensée religieuse ne font qu'ériger en principe et formuler en doctrine les résultats historiques de la dissolution du christianisme traditionnel 126-139

CHAPITRE VII : **Un compromis : l'anglicanisme.**

I. Les circonstances historiques de ses origines font de l'anglicanisme un *compromis* entre le principe d'autorité

et l'individualisme protestant, compromis qui paraît un défi à la pure logique. 140-148

II. Les tendances contraires qui se disputent l'influence, au sein de l'anglicanisme, expliquent *l'éclectisme doctrinal* qui va s'accusant de plus en plus dans les cadres d'une Eglise qui garde l'épiscopat et certains traits extérieurs du catholicisme. 148-158

III. Elles manifestent d'ailleurs, par leur déchaînement chaque jour plus violent, *l'inconsistance de l'autorité* qui subsiste. 158-168

DEUXIÈME PARTIE

Quelques raisons de croire a l'Eglise catholique

Chapitre premier : Les griefs de l'individualisme contre l'Eglise catholique.

Pour préparer les esprits à mieux saisir la critique de l'individualisme, il importe de déblayer le terrain de la controverse en montrant d'abord le peu de fondement des griefs pourtant si répandus et qui entretiennent chez nos frères séparés ce qu'on pourrait appeler la « phobie » de l'autorité.

I. Ils craignent que l'autorité n'étouffe la vie et la *liberté intellectuelle* du croyant 171-182

II. Ils croient que le sacerdoce supprime la *personnalité de l'âme religieuse* et que le « ritualisme » tue la *religion intérieure*. On montre par les doctrines et par les faits que ces griefs ne sont pas fondés sur une connaissance authentique du catholicisme. 182-197

Chapitre II : Critique du christianisme individualiste.

A partir des données du christianisme traditionnel qu'ils conservent : foi à une Révélation, ou du moins attache-

ment au sentiment religieux, on cherche à montrer aux protestants que leur individualisme aboutit inévitablement à la destruction progressive de ce qu'ils prétendent garder comme essentiel au christianisme et à la religion.

I. La règle de foi individualiste aboutit à la *négation de toute orthodoxie* 198-210

II. Elle ne sauvegarde pas mieux la « *religion de l'esprit* » à laquelle on prétend s'en tenir. 210-225

III. La suppression de l'Église visible, de la religion extérieure, de l'autorité, bien loin de favoriser *la religion intérieure*, tend à la faire s'évanouir 225-238

CHAPITRE III. : **La mission divine de l'Eglise catholique. I. — La perfection et l'autorité de sa réponse au problème de la destinée.**

Il faut donc se tourner vers une Eglise qui revendique hautement l'autorité d'une mission divine.

I. On rappelle d'abord les *conditions intellectuelles* et les *dispositions morales* qui règlent les démarches de l'esprit tendant à la reconnaissance de l'intervention divine dans l'histoire 239-251

II. On montre ensuite que la *perfection* humaine de la réponse donnée au problème de la destinée par l'Eglise et l'*autorité* avec laquelle elle la présente sont déjà des indices probants de la réalité de sa mission divine. . 251-269

CHAPITRE IV : **La mission divine de l'Eglise catholique. II. — Vitalité et Sainteté.**

Choisissant parmi les signes de la mission divine de l'Église, on s'arrête à faire valoir deux d'entre eux :

I. *Sa vitalité prodigieuse*, à l'encontre de toutes les causes intérieures et extérieures de dissolution. 270-287

II. *Sa sainteté unique*, cette marque étant celle qui manifeste le plus vivement aux âmes éprises de perfection

la présence et l'action de l'Esprit divin. La comparaison avec les Eglises séparées ne sert qu'à mieux faire ressortir le caractère uniquement exceptionnel de ces prérogatives 288-313

TROISIÈME PARTIE

L'accord du dogme et de l'histoire au sujet de l'Église naissante

Chapitre premier : L'Institution de l'Eglise par le Christ.

Visant les théories adverses touchant la nature du « royaume de Dieu » prêché par le Christ (théories du royaume purement spirituel ou du royaume eschatologique), on montre dans ce chapitre :

I. Que l'idée du *royaume*, selon la conception de Jésus, *n'exclut pas* l'idée de *l'Eglise*. 317-334

II. Que le *royaume de Dieu appelle* au contraire *l'Eglise*, d'après l'Evangile et les intentions clairement manifestées de Jésus 334-345

Chapitre II : Le droit divin et les origines historiques de l'épiscopat.

I. Après avoir exposé la doctrine catholique sur les *évêques successeurs des apôtres*, ... 346-348

II. On étudie le *développement de la hiérarchie primitive* et de ses divers degrés en chaque Eglise. 348-364

III. Et l'on montre que l'expression dogmatique du *droit divin* des évêques se *concilie* très aisément avec les faits établis de l'*histoire des origines*. 364-367

CHAPITRE III : **L'Institution divine et les origines historiques de la Papauté.**

I. Que l'exercice de la primauté romaine se soit développé, aussi bien que la doctrine de la papauté ; c'est un fait hors de contestation. La question débattue entre les historiens catholiques et leurs adversaires est de savoir si ce *développement est conforme à la volonté manifestée par le Christ.* 368-372

II. Une esquisse des principaux moments de ce développement historique en montre les *vicissitudes* et la *continuité.* 372-388

III. Et *l'accord* entre le *dogme* et l'*histoire* se trouve dès lors établi 389-391

QUATRIÈME PARTIE

VERS L'UNITÉ CHRÉTIENNE

CHAPITRE PREMIER : Les tendances à l'union chez les non-catholiques.

I. De l'extrême gauche protestante à l'extrême droite des non-catholiques anglicans ou orthodoxes, sous des formes variées, contradictoires, se manifestent un ardent désir d'union entre chrétiens et une *réaction anti-individualiste.* On étudie quelques manifestations actuelles de ce mouvement d'opinion 395-414

II. On se demande *quelles chances de succès* sont réservées à ces tentatives diverses. Et si l'on professe peu d'espoir en des résultats prochains et solides, on attend, pour un avenir plus ou moins éloigné, de grands bienfaits de ces désirs et de ces prières en vue de l'unité chrétienne. 414-428

Chapitre II : **L'Eglise catholique et le retour à l'unité.**

I. A la différence de tous les dissidents, l'Eglise catholique n'hésite ni sur *la doctrine de l'unité*, ni sur les *moyens* de la réaliser. Elle sait et professe que les chrétiens séparés ne retrouveront la véritable unité qu'en se rattachant à elle. Ce rattachement qui suppose l'unité de foi et de gouvernement laisse place aux diversités légitimes de discipline et de liturgie que l'Eglise Romaine entend jalousement sauvegarder. 429-440

II. *Les efforts des catholiques, des Souverains Pontifes*, de ceux notamment de l'époque contemporaine, de Pie IX à Pie XI, illustrent éloquemment la doctrine de l'Eglise catholique, cherchant de toutes ses forces à réaliser le vœu suprême du Sauveur : « *Ut sint unum* ». . . . 440-450

Achevé d'imprimer le xxv
Mars MCMXXIV, par
S. Pacteau, a Luçon, pour
Gabriel Beauchesne a Paris.

212.8
B.835

4036

BRUNHES Gabriel

AUTHOR

Christianisme & Catholicisme

TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER

4036